

Kapitel 3: Begriffslandschaften epistemischer Gewalt

»Of course, the phenomenon in question would not ordinarily be thought of as violence: it is too respectable, too academic, too genteel for that. It is violence all the same, and deserves to be seen for what it is.«

(Norman 1999: 353)

Was können wir unter epistemischer Gewalt überhaupt verstehen? In der Politikwissenschaft, in den Internationalen Beziehungen und in der Friedens- und Konfliktforschung stößt der Begriff zumeist auf Unverständnis und Ablehnung oder wird schlicht nicht benutzt. Viele Autor_innen in kultur- und geisteswissenschaftlichen Fächern, in denen post- und dekoloniale Theoriebildung schon fester verankert ist, verwenden den Begriff hingegen, ohne ihn näher zu erläutern.¹ Insbesondere in feministisch-postkolonialen Debatten verfügt er mit der starken Rezeption von Spivak (1988) über große Selbstverständlichkeit und wird daher oft nur mit kurzer Referenz auf selbige verortet (Ayotte/Husain 2005; Brunner 2011; Löw 2009; Moreton-Robinson 2011; Mudimbe 1994; Wai 2012). Bekannt ist der Begriff auch an jenen Rändern der Bildungsforschung, an denen epistemische Gewalt im Zusammenhang mit indigenen Kämpfen um Zugang zu oder um alternative Praktiken von Bildung und Wissen als selbstverständlicher Fachbegriff verwendet und nicht mehr näher erläutert wird (Branson/Miller 2000; Chandler 2010; Fredericks 2009). Auch in anderen Zusammenhängen wird von epistemischer Gewalt gesprochen, als ob bereits hinlänglich bekannt wäre, worum es sich dabei genau handelt (McLaren/Pinkney-Pastrana 2000; Namaste 2009).

Daher wird auf Begriffsarbeit und Theoretisierung weitgehend verzichtet, oft auch auf jegliche Zitation zur Verortung des Begriffs (Cremin/Echavarría/Kester

¹ Die meisten Konzeptionierungen des Begriffs gehen auf dessen frühe Verwendung durch Foucault, Said und Spivak zurück. Diese drei für die post- und dekoloniale Debatte zentralen Autor_innen stelle ich im weiteren Verlauf jedoch nicht in den Fokus meiner Argumentation, da ich die Breite und Vielfalt der seither stattfindenden Begriffsarbeit würdigen und ausloten will.

2018; Hughes 2015; Menski 2016). An diesem Kreuzungspunkt von großem Unverständnis einerseits und großer Selbstverständlichkeit andererseits verorte ich meine transdisziplinären Explorationen rund um den Begriff epistemische Gewalt.

Charles Tilly zufolge stellt das Sortieren und Einordnen eine erste Verständnisstufe dessen dar, was es zu (er-)klären gilt. Diese Tätigkeit generiert nicht nur Systematik, sondern beinhaltet einen erkenntnistheoretischen Wert hinsichtlich des Gegenstandes selbst (Tilly 1977: 153). Es daher zu fragen: Was genau wird als epistemische Gewalt bezeichnet, vor welchem Hintergrund und mit welchen Zielen? In welchen wissenschaftlichen Debatten ist der Begriff überhaupt anzutreffen und in welcher Form?

Entlang dieser Leitfragen (ver-)sammle ich im Folgenden eine Vielzahl an disziplinär unterschiedlichen begrifflich-konzeptionellen Annäherungen an epistemische Gewalt und ordne sie drei thematischen Bündelungen zu. Diese durchqueren zugleich drei unterschiedliche Wissenschaftsfelder, die ihrerseits bereits inter- und transdisziplinär sind und eine Vielzahl heterogener Theorien und Epistemologien umfassen: Friedens- und Konfliktforschung und deren Umfeld, Feministische Wissen(schaft-)skritik sowie Post- und Dekoloniale Theorie. Auf, in und zwischen ihnen vollzieht sich die facettenreiche Arbeit an einem Denkwerkzeug, das sich bei seinem Gebrauch verändert und in Bewegung ist. Es soll hier also keine deterministische Definition epistemischer Gewalt festgeschrieben, sondern eine Annäherung aus verschiedenen Richtungen unternommen werden. Zuvor ist jedoch eine semantische Feinheit zu klären, die auch mein Erkenntnisinteresse näher spezifiziert: Epistemisch oder epistemologisch?

Während die meisten Autor_innen von *epistemischer* Gewalt sprechen, ist der Begriff der *epistemologischen* Gewalt nur vereinzelt anzutreffen. Mehr oder weniger explizit geht es dabei um die Unterscheidung von Wissen in einem generellen Sinne einerseits und spezifisch wissenschaftlichem Wissen andererseits. Doch auch diese wird nur selten trennscharf gemacht. Am explizitesten tut dies Andrea Ceriana Mayneri (2014), indem er sich auf Foucaults Verbindung des Begriffs Episteme mit dem Konzept des Dispositivs bezieht, das das Diskursive in einen engen Zusammenhang mit materiellen Bedingungen und sozialen Praktiken stellt (Foucault 1973, 1978). Unter epistemischer Gewalt versteht Mayneri »jene Form von Gewalt, die im Augenblick der Begegnung mit dem Anderen entsteht, welcher die Durchsetzung von Regeln des Denkens und Handelns folgt, die zu Unterordnung und Hierarchisierung führen« (Mayneri 2014: 86). Epistemische Gewalt in einem weiteren Sinne kann also, muss aber nicht direkt von den Wissenschaften ausgehen, sondern äußert sich auch in anderen Wissensbeständen und -praktiken.

Demgegenüber bezeichnet Mayneri als epistemologische eine noch spezifischere Form von Gewalt der akademischen Unterscheidung dessen, was als wissenschaftlich gelten kann, von dem, was von dieser Wissenschaftlichkeit aus-

geschlossen und ihr als objekthaft unterworfen wird (ebd.: 87). Implizit liegt auch Andrew Normans (1999) Begriffsverwendung diese Trennung zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft zugrunde, wenn er mit epistemologischer Gewalt die Epistemologie der modernen Philosophie problematisiert (ebd.: 353). Vandana Shiva (1990), Valentin-Yves Mudimbe (1994) und Zubairu Wai (2012) sprechen ebenfalls von epistemologischer und nicht wie die meisten anderen Autor_innen von epistemischer Gewalt. Sie begründen diese auf Erkenntnistheorie verweisende Begriffswahl allerdings nicht explizit und gehen in ihren Arbeiten über den Rahmen eines exklusiv akademischen Verständnisses auch weit hinaus. Ihre Verwendung des Begriffs lässt jedoch im Gegensatz zu Mayneri und Norman an der Zentralität der kolonialen Frage und an deren Verwobenheit mit der Entstehung und Entwicklung der Wissenschaften keinen Zweifel.

Mein Erkenntnisinteresse rund um epistemische Gewalt als Phänomen und als Begriff richtet sich insbesondere auf die Wirkmächtigkeit von wissenschaftlichem Wissen im Zusammenhang mit unterschiedlichen Formen von Gewalt, insbesondere im Feld der internationalen Politik. Da ich diese Frage jedoch als Teil des Sozialen und Politischen betrachte und nicht als davon isoliertes erkenntnistheoretisches Problem, erachte ich den Begriff der epistemologischen Gewalt als zu spezifisch, da er das damit bezeichnete Problem als rein akademisches erscheinen lässt. Dass dies nicht der Fall ist, ist angesichts der bereits erörterten Kolonialität von Macht, Wissen und Sein offensichtlich. Daher spreche ich nicht von epistemologischer, sondern von epistemischer Gewalt, auch wenn meine eigenen Überlegungen im Feld der wissenschaftlichen Wissensproduktion ihren Ausgang genommen haben und insbesondere auf diese abzielen.

Spuren im Umfeld der Friedens- und Konfliktforschung

»Gewalt denken hei[ss]t, gegen sie an-denken.«
(Waldenfels 2000: 9)

Wo es um die Analyse direkter physischer Gewalt im politischen Kontext geht, wird epistemische Gewalt bislang kaum berücksichtigt. Der dort gepflegte, zumeist enge politikwissenschaftliche Gewaltbegriff findet vorrangig in empirischen Arbeiten Anwendung, was wiederum mit einer nur gering ausgeprägten Theorettradition des Fachs einhergeht. Darüber hinaus sorgt auch eine zweifache Annahme von Gewaltlosigkeit mit dafür, dass epistemische Gewalt (noch) kein Thema der Friedens- und Konfliktforschung, der Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft ist. Das vorherrschende eurozentrisch-aufklärende Wissenschaftsverständnis inklusive seiner kritischen Ausprägungen geht davon aus, dass Wissenschaft, ähnlich wie Politik, im Allgemeinen das Gegenteil beziehungsweise sogar ein Gegenmittel zu Gewalt darstellt. Gerade weil Gewalt zumeist als direkte und physische Gewalt vereindeutigt oder erst gar nicht weiter definiert wird, kann sie in dieser Perspektive vom eigenen wissenschaftlichen Tun als vollständig abgetrennt verstanden werden.

Wie bereits dargelegt, wird Gewalt zumeist als anderswo, anderswo und anderswas gefasst (Brunner 2016a: 48, 2016c: 94) – oder, wenn doch irgendwie ›hier‹ und ›bei uns‹, dann als bedauernswerte Ausnahme oder als vergangen und überwunden (Kurtenbach/Wehr 2014: 106). Das Gewaltmonopol des Staates gilt den meisten Politolog_innen sowie Friedens- und Konfliktforschenden grundsätzlich als friedensförderliches Element der Zivilisierung anderer Gewaltformen (Weller 2003: 485), und die dem Staat und seinen Politiken dienenden Wissenschaften werden als deren Werkzeug betrachtet. Darüber hinaus wohnt weiten Teilen der Friedens- und Konfliktforschung ein gesellschaftspolitisches wie auch wissenschaftliches Selbstverständnis inne, das, in der Friedensforschung explizit, in der Konfliktforschung implizit, von einer positiven Utopie der Gewaltfreiheit und von Pazifismus geprägt ist (Brücher 2008, 2013). Dies bringt starke Normen und Werte mit sich, denen die wissenschaftliche Praxis nicht immer entsprechen kann (Jaberg 2009). Schließlich werden post- und dekoloniale Perspektiven, die den Begriff epistemische Gewalt zwar auch noch nicht systematisiert haben, ihn aber verwenden, in der Friedens- und Konfliktforschung erst allmählich rezipiert (Brunner 2011; Cárdenas 2016; Chojnacki/Namberger 2014; Engels 2014; Exo 2015; Ziai 2016).

Es ruft daher unter Wissenschaftler_innen dieser politikwissenschaftlich dominierten Forschungsfelder oft Zweifel und Widerstände hervor, wenn Wissenschaft selbst als potenziell gewaltförmig thematisiert und von epistemischer Ge-

walt gesprochen wird. So lassen sich nur vereinzelte Stimmen finden, die einen expliziten Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Gewalt herstellen. Noch weniger tun dies über den Begriff epistemische Gewalt. Nicht im engeren Sinne in der Friedens- und Konfliktforschung, doch in deren näherer Nachbarschaft finden sich vereinzelte Spuren einer Begriffsbestimmung epistemischer Gewalt, die auf deren Funktion der Legitimierung anderer Gewaltformen fokussieren (Gebrewold 2008, 2009). Darüberhinausgehende Verständnisse epistemischer Gewalt, die diese im Wissen selbst verorten, sind hier rar.

Potenzial der Gewaltlosigkeit im Symbolsystem Wissenschaft

Der Philosoph und Friedensforscher Hans Saner spricht an einer kurzen Stelle des Kapitels *Personale, strukturelle und symbolische Gewalt* in seinem Buch *Hoffnung und Gewalt* (Saner 1982) explizit von epistemischer Gewalt. Diese sieht er entlang seiner Frage nach der »Gewalt der *durchgesetzten* Bedeutung« (ebd.: 87)² im Wechselspiel mit ästhetischer, religiöser und ideologischer Gewalt, welche er allesamt dem Konzept symbolischer Gewalt (Bourdieu/Passeron 1973) unterordnet. Bourdieus Begriff der symbolischen Gewalt ist für ihn zentral, weil Symbolsysteme strukturelle und schließlich auch personale Gewalt absichern und sogar »durch eigene Gewaltformen [...] zu Gewalt konditionieren« (Saner 1982: 84) würden. Dennoch verwendet Saner symbolische Gewalt nicht in einem engeren Bourdieu'schen Verständnis, da ihm dieses zu »scholastisch und szientistisch« (ebd.: 77) erscheint. Er spricht von symbolischer Gewalt, »wenn anerkannte Bedeutung[en], deren Träger Repräsentationszeichen sind, zu nachweislichen Schädigungen führen« (ebd.: 84). In diesem verkürzten Sinne bezieht sich auch der Friedensforscher Dieter Kinkelbur auf Saners Verständnis epistemischer symbolischer Gewalt als eine Herrschaft von Symbolen und Artefakten, die Kriegsbereitschaft mit hervorbringen und Gewalt rechtfertigen würden (Kinkelbur 2000: 26).

Saner selbst vergleicht die Wissenschaften mit der Kunst, um epistemische symbolische Gewalt zu erklären:

»So wie die Kunst eine inner- und eine au[ss]er-ästhetische offene Flanke zur Gewalt hat, aber eigentlich durch die Offenheit ihrer Produktivität und durch die Vieldeutigkeit ihrer Werke gewaltlos sein könnte, so ist Wissenschaft nach innen und au[ss]en zur Gewalt offen, obwohl sie, im kritischen Bewusstsein der Voraussetzungen, der operablen Begriffe, der Methoden und der überprüfbarer Resultate, gewaltfrei sein könnte.« (Saner 1982: 89)

Auch wenn er sich mit den gewaltförmigen und -fördernden Dimensionen wissenschaftlichen Wissens auseinandersetzt, hält Saner als Friedensforscher an der

² Hervorhebung im Original.

Möglichkeit genuin gewaltfreier Forschung fest, ohne dies jedoch näher zu begründen. Damit berührt er einen wunden Punkt der Friedensforschung, für die Gewaltfreiheit ein zumindest implizites Prinzip darstellt. Die grundsätzliche Ablehnung jeglicher Form von Gewalt, die darin mitschwingt, geht mit einem Habermas'schen Diskursverständnis einher (Habermas 1981), das Sprechen, Verhandeln und Wissenschaft-Betreiben, analog zu einem Arendt'schen Verständnis des Politischen (Arendt 1970), als genuin gewaltfrei versteht. Nichtsdestotrotz hält Saner Wissenschaft in zweierlei Hinsicht als für Gewalt anfällig, wenn er weiter ausführt:

»Nach innen öffnet sich diese Flanke, sobald sich Wissenschaft für die einzige legitime Erkenntnisweise hält, die alle übrigen Arten des Weltverständens prinzipiell vernichtet. Das kann nur geschehen durch eine Reihe von Verkehrungen in ihrem Selbstverständnis, in dem sie sich nun für voraussetzungslos hält, die reduktiven Begriffe mit den Sachen an sich identifiziert, die induktive Logik für die Logik des Denkens schlechthin hält, eine Methode zur allein berechtigten erklärt und ihre Resultate durch Letztbegründungen absolut sichern will. Nun wird sie als Rationalismus zum Imperialismus des Denkens und durch die ihr eigene Aggressivität zur Zerstörerin der Vernunft der Welt.« (Saner 1982: 89)

»Nach au[ss]en ist sie offen für Gewalt, sofern sie sich mit ideologischen Interessen durchsetzen lässt und diesen, in vermeintlich wissenschaftliche Weise, dient. [...] Vermutlich dient der größte Teil der Wissenschaft auch au[ss]erwissenschaftlichen, ideologischen, Interessen, ohne dies selber zu durchschauen.« (ebd.: 89f)

Diese Einteilung der Wissenschaft in einen Innen- und einen Außenraum kann als Versuch gelesen werden, die Domäne der Wissenschaften von jener der Ideologie abzugrenzen, denn letztere könnte nach Saner im Gegensatz zu ersterer keinesfalls als gewaltfrei gelten (ebd.: 90). Er unterscheidet strikt zwischen wissenschaftlichem und außerwissenschaftlichem Wissen, das ungleich leichter in den Verdacht des Ideologischen zu geraten scheint. Hier wird Außerwissenschaftliches nicht in erster Linie als Ressource für alternatives und auch friedensförderndes Wissen, sondern als Hort des Ideologischen verstanden – ganz so, als wäre demgegenüber Wissenschaft genuin ideologiefrei und per se interesselos, weil, wie zuvor erläutert, der Kunst verwandt und der Aufklärung verpflichtet. Epistemische Gewalt wird damit als bedauerliche Abweichung von grundsätzlich ideologie- und gewaltfreier Wissenschaft konzipiert, die lediglich nicht immer selbstaufgeklärt genug sei, um ihre eigenen Defizite zu erkennen und gegebenenfalls zu beheben.

Aus post- und dekolonialer Perspektive ist das Verhältnis zwischen Wissen(schaft) und Gewalt kein grundsätzlich positives, das nur punktuell auf Irrwege gerät und lediglich unter widrigen Umständen potenziell problematisch wird. Auch die Abgrenzung zwischen wertgeschätzter Wissenschaft und abzulehnender Ideologie erscheint obsolet. Wenn Saner die Ignoranz oder gar Auslöschung von

nicht primär wissenschaftlichen Erkenntnisweisen und Wissensformen durch das System Wissenschaft selbst anspricht, stimmt er hingegen mit einem Argument dekolonialer Perspektiven überein und bietet damit einen potenziellen Anknüpfungspunkt zwischen diesen beiden Traditionen. Doch bei epistemischer Gewalt handelt es sich nicht um Abweichungen von einer ansonsten gewaltfreien Realität – vielmehr konstituieren diese von Saner so benannten Verkehrungen die Realität der anhaltenden kolonialen Moderne.

Das einzige Korrektiv zu gewaltförmiger Herrschaft, die auch durch epistemische symbolische Gewalt aufrechterhalten wird, sieht Saner in der »Idee der permanenten friedlichen Revolution, die durch personale Integrität, durch solidarische Macht und durch die Reinigung der Symbole einen neuen Frieden sucht« (ebd.: 94). Was er mit dieser Reinigung der Symbole meint, bleibt ungeklärt. Doch mit der Frage nach Integrität und Solidarität baut der Philosoph eine Brücke zur Psychologie, aus der eine weitere friedensforschende Annäherung an epistemische Gewalt stammt.

Mentale Mauern und Forschungslücken auf unwegsamem Gelände

Beinahe dreißig Jahre nach Saner lokalisiert Luc Reyhler als damals Vorsitzender der *International Peace Research Association* in seinem Vortragsmanuskript *Intellectual Solidarity, Peace and Psychological Walls* das Problem beim handlungsmächtigen, aufgeklärten und vor allem akademischen Individuum (Reyhler 2010). Dieses wird für die Überwindung epistemischer Gewalt als fähig und zuständig erklärt:

»Mental walls can be created intentionally and remain operational because of neglect or insufficient efforts to dismantle them. In that case, we are dealing with epistemic violence. In this paper, ›epistemic violence‹ is defined as the active or passive inhibition of knowledge and know-how that could be used for furthering international cooperation and sustainable peace-building.« (ebd.: 5)

Man könnte meinen, Reyhler sei nahe an dekolonialen Positionen, wenn er die Ausgrenzung von in Hinblick auf Friedensförderung qualitativ besserem Wissen kritisiert. Bedenkenswert ist diese Definition jedoch, wenn es darum geht, dieses andere Wissen in bestehende Praktiken des *Peacebuilding* zu integrieren. Geraade Letzteres kann nicht friktionsfrei funktionieren, denn radikal anderes, herrschaftskritisches Wissen ist mit herkömmlichen Verfahrensweisen, Begriffen und Zugängen meist nicht kompatibel. Auch die Vorstellung von nicht näher erläuterten mentalen Mauern ist problematisch, wenn man epistemische Gewalt als weit verzweigtes und asymmetrisch organisiertes Verhältnis, heterogene Praxis, komplexes Verhältnis und dynamischen Prozess versteht.

In seinen weiteren Ausführungen unterscheidet der Autor vier Voraussetzungen, die epistemische Gewalt hervorbrächten und sich mit dem Begriff Reduktionismus zusammenfassen ließen:

»Four types of conditions which make epistemic violence possible can be distinguished: (a) the existence of a rough and unleveled playing field, (b) a reductionist research process, (c) significant gaps in the research, and (d) the curtailment of the impact of critical thinking and data on the opinion- and decision making.« (ebd.)

Die Möglichkeitsbedingungen für alternatives, kritisches, transformatives Wissen sind in der Tat asymmetrisch über verschiedene Felder der Auseinandersetzung verteilt. Auch von einem systemimmannten Reduktionismus im Prozess der Forschung selbst kann man ausgehen – doch die Frage ist, wie man diesen versteht. Reyhler bezieht sich mit dem Begriff des Reduktionsismus auf Shiva, die kritisiert, ein überwiegender Teil der Forschung diene direkt oder indirekt dazu, manifeste Gewalt auszuüben, weil immense Ressourcen in militärahe Technikentwicklung und Rüstungsforschung fließen würden (Shiva 1990: 232).

Im Gegensatz zu der von ihm zitierten Autorin, die die Problematik ausdrücklich in die Systemkonkurrenz des Kalten Krieges und in eine Opposition von Kommunismus versus Kapitalismus einordnet, lokalisiert Reyhler das Problem epistemischer Gewalt zwei Jahrzehnte später in keiner Weise in einem geopolitisch verstandenen Raum-Zeit-Verhältnis von Zentrum und Peripherie, von struktureller Dominanz und Marginalisierung oder von ökonomischen Zusammenhängen. Zwar räumt er ein, dass Wissenschaft weder neutral noch frei von Werten und Interessen sei und dass ihre Rahmenbedingungen sich für die an ihr Beteiligten äußerst ungleich erweisen. Doch verortet er die primäre Herausforderung und Handlungsebene nicht auf systemischer oder (wissenschafts-)politischer, sondern auf persönlicher Ebene. Wiederholt spricht er von psychologischen Barrieren, die es im Sinne eines Abbaus von epistemischer Gewalt zu überwinden gelte:

»The dismantling of the psychological walls is necessary to build sustainable peace in the world. [...] [W]e are especially interested in changes of the political-psychological climate or the software of peace building. Sustainable peace building requires the development of an integrative political-psychological climate, characterized by the perception of a mutually benefiting future, a we-ness feeling, dealing with past, and the dismantling of psychological or mental walls.« (Reyhler 2010: 4)

Man kann diese Forderung nach einem zwischenmenschlich-akademischen Klimawandel durchaus begrüßen. Doch aus post- und dekolonialer Perspektive sind psychologisierende Antworten auf geopolitische Herausforderungen wenig überzeugend, wenn das eine in keinerlei Relation zu dem anderen gesetzt und vor al-

lem nicht in der kolonialen Dimension angesprochen wird. Wenn die Analyse global asymmetrisch organisierter Herrschaftsverhältnisse von einem international tätigen Sozialwissenschaftler und Friedensforscher übersprungen und dabei ein inklusives Wir-Gefühl heraufbeschworen wird, schreiben sich euro- und androzentrische Universalisierungstendenzen ungebrochen fort.

Eher ließe sich möglicherweise eine Verbindungsline zu einem post- und dekolonialen Verständnis von epistemischer Gewalt herstellen, wenn Reyhler weiter ausführt, dass dem, was wir nicht wissen, was nicht gesagt oder nicht sichtbar wird, nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet werde (ebd.: 14). Daraus leitet er eine wissenschaftliche Verantwortung für jene ab, die in diesem System privilegiert sind – eine Forderung, die auch post- und dekoloniale Wissenschaftler_innen wiederholt formuliert haben (Bahri 1995; Gutiérrez Rodríguez 2010; Spivak/Harasym 1990). Reyhler selbst spricht von Solidarität, was auf den ersten Blick überzeugend wirkt. Der Forschungsgemeinschaft komme die Schlüsselverantwortung zu, sensible Fragen anzusprechen und intellektuelle Solidarität zu stärken (Reyhler 2010: 17). Doch was heißt das in der Praxis des wissenschaftlichen Tuns und Lassens von miteinander in Konkurrenz stehenden Wissensökonomien (Dörhöfer 2010; Lohmann/Rilling 2002), deren Ressourcen und Einflussmöglichkeiten nicht aus Zufall äußerst ungleichmäßig über den Globus verteilt sind und in denen Wissen zunehmend zur Ware wird (Keim 2013; Sahrai/Sahrai 2006; Weingart 2006)?

Intellektuelle Solidarität erachte ich durchaus als probates Mittel zur Reduktion wissenschaftsimmuner Phänomene epistemischer Gewalt. Sie ist ein wichtiges Element post- und dekolonialer Perspektiven, die mit der daraus abgeleiteten Forderung des aktiven »Verlernens von Privilegien« (Spivak, zit.n. Castro Varela/Dhawan 2015: 163) über eurozentrischen Humanitarismus hinausgehen. Solidarität in diesem Sinne kann jedoch nur unter Anerkennung der Voraussetzung gedeihen, dass inhaltlich, strategisch oder auch erkenntnistheoretisch unterschiedliche Standpunkte zwischen grundsätzlich als gleichberechtigt anerkannten Parteien bearbeitet werden. Dies muss aber von der analytischen Feststellung begleitet werden, dass Gleichheit zwar das Ziel, in den meisten Fällen jedoch nicht den realen Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Debatte im Nord/Süd- beziehungsweise West/Ost-Verhältnis darstellt, weil diese Debatte ebenso asymmetrisch ist wie die politischen Ungleichheitsverhältnisse es sind, innerhalb derer sie mit ungleichen Ressourcen geführt wird. Wird diese umfassende Asymmetrie ignoriert, kann aus gutgemeinter Solidarität nur allzu leicht schlecht gemachte Wohltätigkeit werden.

Diese in Reyhlers individualistisch-psychologisierender Lesart deutlich werdende Tendenz kann mit einem post- und dekolonial inspirierten Konzept epistemischer Gewalt durchbrochen werden, denn epistemische Gewalt verweist auf die Verwobenheit innerhalb von und zwischen Gewalt- und Ungleichheitsverhältnissen sowie auf die geopolitische Asymmetrie der *colonial condition*, in der auch die solidarische Praxis notwendigerweise verortet bleibt. Der Mainstream der gegen-

wärtigen Friedens- und Konfliktforschung, Internationalen Beziehungen und/oder Politikwissenschaft ist von diesem Selbstverständnis jedoch weit entfernt und erachtet Solidarität als Mangel an Objektivität oder Überschuss an Moral – und damit eher als Befangenheit denn als Voraussetzung für eine friedensfördernde wissenschaftliche Praxis.

Dialogdefizit an den Grenzen der Vernunft

Der bereits erwähnte Philosoph Norman kann nur indirekt dem Feld der Friedens- und Konfliktforschung zugeordnet werden, doch seine erkenntnistheoretischen Überlegungen zu epistemologischer Gewalt sind in zweifacher Hinsicht dorthin kompatibel. Zum einen ist der Aufsatz *Epistemological Violence* (1999) in einem Band einer Reihe zu Fragen der Friedensphilosophie erschienen, zum anderen behauptet der Autor darin einen intrinsischen Zusammenhang zwischen moderner Philosophie und dem menschlichen Umgang mit Konflikten. Er argumentiert, die Konzeption von Vernunft, die die Philosophen³ seit mehreren Jahrhunderten beschäftigte, beeinträchtige unser Verständnis von sinnstiftendem beziehungsweise vernunftgenerierendem (*reason giving*) Dialog und damit auch die menschliche Fähigkeit zur gewaltfreien Konfliktlösung negativ (ebd.: 353). Vernunft wird dabei auf kurzem Wege verknüpft mit Rechtfertigung und Beurteilung: Jegliche Rechtfertigung sei bereits eine Antwort auf eine Konfliktkonstellation und zugleich der Beurteilung eines Sachverhalts oder Arguments unterworfen (ebd.: 354).

Diese Funktion der Rechtfertigung hat Norman zufolge unvermeidbare Auswirkungen auf das vorherrschende Verständnis von Vernunft, denn wem Recht gegeben werde, dem werde Vernunft allein aus dem Grund zugeschrieben, dass der vertretene Standpunkt sich auf eine rationale Rechtfertigung beziehen lasse (ebd.). Die kartesianische Prämisse, Wissen beruhe immer auf soliden Grundlagen, impliziere, dass einmal anerkannte Rechtfertigungen für bestimmte Standpunkte quasi automatisch zur Geltung kämen (ebd.: 354f.). Diesen Typ der Rechtfertigung durch Vernunft bezeichnet er als »These der notwendigen Erlaubnis« (*required license thesis*) (ebd.: 357), in der sich jegliche Behauptung und Meinung auf eine argumentative oder faktische Garantie rückbeziehen lassen müssen. Anderen Standpunkten hingegen werde zugeschrieben, simple Meinung oder persönliche Befindlichkeit zu sein, gerade weil sie sich nicht auf konventionalisierte Grundlagen berufen können oder wollen. Auch wenn er im Text selbst den titelgebenden Begriff epistemologische Gewalt nicht mehr verwendet, ist es diese These, die implizit als deren Definition fungiert:

3 Der Text gibt keinerlei Anlass zur Vermutung, dass der Autor damit auch Philosophinnen meinen könnte.

»The thesis does a very real, if subtle and inadvertent, violence to the norms that govern, and thereby determine the adjudicative potential of, reason-giving dialogue.« (ebd.: 358)

Von ihm epistemologisch genannte Gewalt tue also jenen sozialen Normen Gewalt an, die das menschliche Urteilsvermögen von und in vernunft- und sinngenerierendem Dialog leite und auch bestimme. Sie sei subtil und erfolge unbeabsichtigt, habe aber großen Einfluss auf die handelnden Akteur_innen, so Normans Argumentation. Bemerkenswerterweise scheint der Autor aber davon auszugehen, dass die existierenden Normen selbst nicht von epistem(olog-)ischer Gewaltförmigkeit mit konstituiert, sondern auf andere, gewaltfreie Weise in die Welt gekommen sind. Interessanterweise wird somit soziales kommunikatives dialogisches Handeln zum Ort der Gewaltfreiheit schlechthin, wohingegen epistem(olog-)ische Gewalt allein in der Erkenntnistheorie verortet wird.

Im weiteren Verlauf des Texts unterscheidet Norman liberale von autoritären Epistemologien und führt verschiedene normative Zugänge zur oben genannten, im Prinzip von beiden Zugängen geteilten These an (ebd.: 358ff.). Autoritäre Epistemologien würden mit einer Hermeneutik des Verdachts, mit Skepsis oder »epistemischer Schuld« (*epistemic guilt*) (ebd.: 359) operieren, bei der die Beweislast dort liege, wo eine Behauptung aufgestellt und zu dominantem Wissen werde. Dabei werde alles, das sich nicht innerhalb der gegebenen Parameter rechtfertigen könne, aus dem Raum der Rechtfertigbarkeit ausgeschlossen. Demgegenüber würden liberale Epistemologien von einer »epistemischen Unschuld« (*epistemic innocence*) (ebd.: 361) ausgehen, bei der die Beweislast dort liege, wo eine etablierte Behauptung herausgefordert wird und erst falsifiziert werden muss.

Norman kommt zu dem Schluss, autoritäre ebenso wie radikalliberale (*crudely liberal*) Epistemologien seien problematisch, weil sie uns gerade auch in der dialogischen Praxis zu Generalisierungen nötigen würden, obwohl wir darin doch auch vernünftige und kontext-sensible Kriterien anwenden könnten, die jedoch nicht weiter ausgeführt werden. »Warum«, so Norman, »sollten wir entweder Verdacht oder Vertrauen als universell angemessene epistemische Haltung akzeptieren, wo uns doch die Erfahrung lehrt, dass beide ihren Platz haben?« (ebd.) Durch die eine ebenso wie die andere Epistemologie leide das menschliche Verständnis davon, wie man in der Praxis selbst Sinn und Vernunft herstellen und Begründungen artikulieren könne (*reason-giving practice*). Diese für den Umgang mit Konflikten so zentrale interaktive Praxis würde somit entstellt, eine Praxis des gegenseitigen Verständnisses zwischen Menschen, der zugleich bereits jene Normen innewohnen, die wiederum die Praxis als solche definieren und erhalten (ebd.). Mit diesem apodiktischen Fazit des Weder-Noch endet der Aufsatz abrupt, ohne den Begriff der epistem(olog-)ischen Gewalt noch einmal ins Spiel gebracht zu haben.

In Hinblick auf eine transdisziplinäre Theoretisierung epistemischer Gewalt hinterlässt auch dieser Text einen ambivalenten Eindruck. Erstens steuert der Autor in seiner Begriffsarbeit direkt das Feld der philosophischen Erkenntnistheorie an und verortet das Problem in der Tradition philosophischen Wissens selbst. Norman hält dieses Wissen für problematisch, doch mit keinem Wort benennt er es als universalistisch, euro- oder androzentrisch, in seinem historischen und politischen Entstehungszusammenhang oder auf sonstige Art und Weise in soziale Verhältnisse eingebettet. Zugleich mahnt er die Kontextualisierung von Behauptungen an, um dem engen Korsett autoritärer oder liberaler Erkenntnistheorie zu entkommen. Der Text kommt zweitens mit sehr wenigen Referenzen aus und bleibt völlig ohne Verweis auf eben jene philosophischen Traditionen, in denen zum Zeitpunkt des Verfassens bereits intensive Wissenschaftskritik an genau jenem Universalismus der kartesianischen Prämissen geübt wird, die auch Norman Unbehagen bereiten. Drittens formuliert der Philosoph, gemessen an den Konventionen seines Fachs, erstaunlich unpräzise. Mit *reason* scheint abwechselnd Vernunft, Begründung oder auch Sinn gemeint zu sein, und auch Normans für das Argument zentrale Konfliktverständnis bleibt undifferenziert und in keinerlei Debatte eingebettet. Es bleibt auch unklar, ob es ihm um interpersonale Alltagskonflikte geht oder um politische Konflikte internationalen Ausmaßes im Sinne der Friedens- und Konfliktforschung. Viertens impliziert Normans Begriff des Dialogs genau jene normative liberale Konzeption, die er in Bezug auf den Zusammenhang von Rechtfertigung, Beurteilung und Vernunft kritisiert. Ohne diese Begriffe zu verwenden, scheint der Autor den Universalismus und auch die epistemologische Vernachlässigung sozialer Praxis in der westlichen Philosophie zu kritisieren. Doch das für das Argument zentrale, dabei aber kaum argumentierte Junktim von Dialog und Konfliktlösung, das Norman zum Ausgangspunkt für seine Überlegungen zum Zusammenhang von wissenschaftlichem Wissen und Gewalt macht, bleibt jenem universalistischen und vermeintlich objektiven, weil abstrahierten Denken zutiefst verhaftet. Fünftens schließlich erscheint die Unterscheidung zwischen philosophisch-erkenntnistheoretischem Wissen einerseits und Dialog-Praxiswissen andererseits nicht überzeugend, weil Norman damit implizit behauptet, die dialogische Aushandlung als Modus der Konfliktbearbeitung verfüge per se über die guten, gewaltfreien Normen und stelle damit den Königsweg der Konfliktlösung dar.

Zudem überrascht das Festhalten an dieser Entscheidung zweier genuin unterschiedlicher Domänen des Wissens, weil er eingangs genau diese Unterscheidung selbst kritisiert. Die erkenntnistheoretisch und philosophisch für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt notwendige Abstraktionsleistung überdeckt hier jegliche Historizität, geopolitische oder sonstige soziale Verortung von Konflikten und damit auch ihrer Asymmetrie, die sich ganz im Ideal des Dialogischen aufzulösen scheint. Dieses Ideal des menschlichen Dialogs und seiner wie von Zauberhand gewaltfrei etablierten sozialen und epistemischen Normen wird in Normans

Verständnis von einer erkenntnistheoretischen Philosophie, die in seiner Beschreibung keinerlei Kontextualisierung in Raum und Zeit erfährt, von epistemologischer Gewalt bedroht.

Diesen Widersprüchen zum Trotz eignet sich ein Teil der Argumentation durchaus für eine transdisziplinäre Begriffsbildung zu epistemischer Gewalt im von mir dargelegten Sinne. Ebenso wie feministische, post- und dekoloniale Theorien übt Norman starke Kritik an den epistemischen Grundlagen der Moderne in Form euro- und androzentrischer Philosophie. Deren Fokussierung auf Individuum einerseits und Universalismus andererseits problematisiert der Autor als politische ebenso wie als epistemische Schieflage. Zudem zeigt der Text, dass nicht nur kritische Herausforderer_innen hegemonialer Epistemologien Zweifel am euro- und androzentrischen Zirkelschluss zwischen Begründung und Recht(fertigung) von Behauptungen und Ansprüchen einerseits und der Zuschreibung von Vernunft und damit auch von Legitimität andererseits anmelden. Dieses Denken stößt zunehmend auch innerhalb seines eigenen Terrains an Widersprüche und Grenzen.

Die Selbstverständlichkeit der Unterscheidung von vermeintlich rationalem, vernunftgeleitetem, objektivem Wissen aufseiten jener Akteur_innen, die die jeweils intelligiblen Rechtfertigungen für ihre Ansprüche geltend machen können, von vermeintlich irrationalen, emotionsgeleiteten, subjektiven Meinungen aufseiten derer, denen dies nicht gelingt, verliert zunehmend an Überzeugungskraft. Damit werden die epistemische Gewaltförmigkeit eben jener Selbstverständlichkeit der Unterscheidung und die bereits in unser Wissen eingelagerten Möglichkeitsbedingungen des Teilens und Herrschens immer besser sichtbar.

Wissen, Territorium, Raum und Verkörperung

Zwei Beiträge aus der Kritischen Geografie verweisen auf materielle Dimensionen des Phänomens epistemische Gewalt. Sie stehen in starkem Kontrast zu Normans entkörperten, abstrahiertem Verständnis von epistemischer Gewalt und lösen das ein, was Alexandra Engelsdorfer (2017) unter einem der Friedens- und Konfliktforschung angemessenen *local turn* versteht, der imstande sein müsse, den eurozentrischen Bias der Unterscheidung zwischen einem universalisierenden Globalen und einem partikularisierten Lokalen zu durchbrechen.

Mit Benedikt Korf (2006) lässt sich die Frage der Naturalisierung des (post-)kolonialen Territoriums problematisieren und mit Kenneth MacDonald (2002) jene des (post-)kolonialen Körpers. Beide werden von den Autoren als (geo-)politisch umkämpft verstanden. Damit wird sowohl das Phänomen als auch der Begriff epistemische Gewalt auf den Boden der im vorigen Kapitel erläuterten Kolonialität von Macht, Wissen und Sein gestellt, die auch heute noch wirksam ist. Auch wenn die im Folgenden diskutierten Autoren sich nicht explizit in dieser Denktradition ver-

orten und den Begriff ohne weitere Querbezüge zu etwaigen anderen Begriffsverwendungen allzu selbstverständlich verwenden, bildet der Aspekt der räumlichen Verkörperung von epistemischer Gewalt in Leib und Land eine wichtige Schnittstelle zu später diskutierten Ansätzen der feministischen wie auch der post- und dekolonialen Theorie.

Korf nutzt den Begriff epistemische Gewalt für eine Analyse des langjährigen Konflikts in Sri Lanka. Anstatt diesen wie oft üblich als ethnischen zu essenzialisieren oder als Ressourcenkonflikt zu simplifizieren, geht es ihm darum, »die sozialen und politischen Prozesse zu betrachten, die zu Gewalt in politischen Auseinandersetzungen führen« (Korf 2006: 627). Damit meint der Autor direkte physische Gewalt. In dem kurzen Text diskutiert er zwei wissenschaftliche Beiträge von Geografen an zwei Universitäten Sri Lankas, in denen Rechtfertigungen für territoriale Grenzziehungen einer singhalesisch-nationalistischen Politik entworfen werden. Während der erste Beitrag eine tamilische, also in Opposition zur dominanten Bevölkerungsgruppe stehende Konzeption von ›Heimatland‹ mit dem kolonialen Repertoire von Bevölkerungsstatistiken und Kartografie zu entwerten versucht, so der Autor, berufe sich der zweite auf topografische und damit als natürlich verabsolutierte Kriterien zur territorialen und damit auch politischen Neuordnung des Landes, um die Ansprüche der Tamil_innen zu delegitimieren. Beide Argumentationsweisen – Rationalisierung und Naturalisierung – würden wirkmächtige geografische Imaginationen und damit ein diskursives Terrain entwerfen, auf dem epistemische Gewalt am Werk sei:

»Die ›Verwissenschaftlichung‹, ›Rationalisierung‹ und Naturalisierung von *geographical imaginations* schafft Legitimation für politische Ansprüche auf territoriale Räume und die Nutzung von natürlichen Ressourcen. Rationalisierung, die Legitimierung für diskriminierende Politiken schafft, wurde in diesem Beitrag als epistemische Gewalt bezeichnet.« (ebd.: 632)⁴

Zentral für die Frage nach Ein- und Ausschlüssen ist für Korf einerseits Definition und andererseits Legitimation – zwei Grundelemente epistemischer Gewalt. Beidesbettet er in ein Gramscianisches Verständnis von Hegemonie und Deutungsmacht ein, wenn er den Begriff noch genauer definiert:

»Epistemische Gewalt ist eine indirekte Form der Gewalt, die durch die Festigung bestimmter ›truth claims‹ bestehende strukturelle Abgrenzungsprozesse legitimieren hilft. Epistemische Gewalt kann sowohl Definitionsmacht als auch Legitimationsmacht sein, indem sie Diskurse produziert, die in GRAMSCIS Sinne hege-

4 Hervorhebungen im Original.

monial sind. Diese hegemonialen Diskurse definieren und grenzen ein, welche Formen und Zwecke von Gewalt gerecht(fertig) sind.« (ebd.: 627)⁵

Diese Definition bildet den expliziten oder impliziten Kern zahlreicher Konzepti-
nierungen epistemischer Gewalt als etwas, das andere, noch problematischere und
vor allem meist direkte physische Gewaltformen legitimiert, sei es durch diskursive
Rahmungen bestehender Phänomene *ex post* oder auch durch deren Definition
ex ante.

Bemerkenswert an Korf's Ausführungen ist, dass er den thematisierten Konflikt
zwar in »postkolonialen Transformationsprozessen« (ebd.) verortet, den Begriff
postkolonial dabei aber lediglich als deskriptives Merkmal für die ehemalige briti-
sche Kolonie Ceylon verwendet. Ansonsten stellt er weder empirische noch theo-
retische Bezüge zu postkolonialen Perspektiven her. Epistemische Gewalt scheint
damit lediglich ein Mittel in einem binnengesellschaftlichen Ringen zwischen Sin-
ghales_innen und Tamil_innen zu sein, während der historische Kontext des Kolo-
nialismus und seine Folgen für die Gegenwart sowohl als Konfliktfaktoren als auch
als Elemente ihrer Theoretisierung ausgespart bleiben. Dennoch ist die Dimension
der Definition und Legitimation für die weitere Begriffsbildung zu epistemischer
Gewalt wichtig, insbesondere im hier thematisierten Kontext von politisch um-
strittenem Territorium.

Eine Naturalisierung nicht nur des geografischen Raumes, sondern auch von
bestimmten Teilen seiner Bevölkerung thematisiert MacDonald (2002) am Beispiel
der unterdrückenden Arbeitsbedingungen und mangelnden Rechte von Sherpas in
der Tourismusindustrie im Karakorum-Gebirge in Pakistan. Er macht epistemi-
sche Gewalt am Verhältnis zwischen Körpern fest und verortet dieses Verhältnis in
der Globalisierung und im Diskurs über (Menschen-)Rechte. Zudem beschreibt er
es in Hierarchisierungsprozessen, die er mit Klassenverhältnissen und Rassifizie-
rung im globalen Kontext sowie im Zusammenhang mit dem kolonialen Erbe von
Macht- und Wissensverhältnissen erklärt.

Im Gegensatz zu Korf hat MacDonald bei seinen Überlegungen zu epistemi-
scher Gewalt nicht nur die Körper der ehemals Kolonisierten im Blick, sondern unter-
scheidet zwischen jenen der entrechteten Sherpas und jenen der immer zahlrei-
cher werdenden, vor allem europäischen und US-amerikanischen, Bergtourist_innen.
Während die einen vermeintlich selbstverständlich als entwürdigte und rech-
lose Arbeitskräfte ohne Sicherheit und Komfort ihrer Tätigkeit nachgingen (ebd.:
76), gälten die anderen als potenzielle Überbringer_innen von Demokratie und Auf-
klärung in einer bedauerlicherweise strukturschwachen Weltregion, die vom Tou-
rismus in mehrfacher Hinsicht profitiere (ebd.: 82). Die Beziehungen zwischen
diesen beiden Gruppen skizziert der Autor dementsprechend als asymmetrische

5 Hervorhebungen im Original.

und von epistemischer Gewalt durchzogene, weil ganz bestimmtes Wissen dafür sorge, dass diese Ungleichheit aufrechterhalten werde.

Mit ein Grund dafür sei die Art, wie wir Distanz verstünden, wie diese in der touristischen Begegnung vermeintlich verschwinde und gerade dabei jedoch immer wieder hergestellt würde. MacDonald skizziert Distanz nicht nur in ihrer räumlichen Dimension, sondern auch in einer moralischen (ebd.: 65). Diese trete erst durch die intensivierte Globalisierung in Erscheinung und bringe eine Kategorie von distanten und unsichtbaren Anderen hervor (ebd.). Auch wenn wir immer mehr über die Welt wüssten, sei unser Wissen über weit entfernte Menschen und Orte von Repräsentationen in Massenmedien oder nur sporadischen touristischen Kontakten geprägt, also höchst unzureichend (ebd.: 66). Entgegen der Vorstellung eines ›globalen Dorfes‹ blieben diese distanten Anderen daher außerhalb jener unmittelbaren Sphäre, in der moralische Überlegungen Gültigkeit beanspruchen könnten – und das habe massive Auswirkungen auf die rechtliche Situation der Sherpas (ebd.). Das sei deshalb der Fall, weil die in hegemonialen westlichen Diskursen gängige Konzeption von Moral ein Erbe aus vormodernen Zeiten sei, als Nähe – dem Konzept der Familie oder später auch der (Staats-)Bürgerschaft (*citizenship*) inhären – das zentrale Kriterium dafür gewesen sei, in moralischen und damit auch rechtlichen Fragen ein- oder ausgeschlossen zu werden (ebd.: 67). Der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und ihrem universellen Geltungsanspruch zum Trotz sei dieses Erbe einer Vorstellung räumlicher Nähe auch den heute wirksamen Vorstellungen von (internationalem) Recht und Moral immer noch eingeschrieben. Das, so MacDonald, sei in einer zunehmend globalisierten und auf Distanzbeziehungen beruhenden Welt völlig unangemessen (ebd.).

Mit zunehmender Globalisierung und gleichzeitiger Verstärkung eines universalen Menschenrechtsdiskurses wird MacDonald zufolge das geografische Problem der Moral erkennbar (ebd.). Die schwere Arbeit der Träger und die durchaus physische Gewalt, die sie dabei in Form von Gesundheitsschädigung und geringer Lebenserwartung erlitten, werde durch einen seit 150 Jahren währenden Prozess der Naturalisierung gerechtfertigt, der sich in historischen Reiseberichten ebenso finde wie in der gegenwärtigen Praxis vor Ort (ebd.: 82). Ein Teil der epistemischen Gewalt liege darin, wie durch ›Rassen- und Klassenverhältnisse zwischen zahlenden Tourist_innen und schlecht bezahlten, ungeschützten Träger_innen eine moralische Distanz und damit auch reale Machtverhältnisse immer wieder hergestellt würden (ebd.: 72). Doch nicht nur die unterschiedliche Verortung entlang der Warenkette des Abenteuertourismus befestige die immer wieder von Neuem naturalisierte Differenz zwischen den einen und den anderen (ebd.: 69). Diese Art des Reisens selbst sei es, die dieser exotisierenden, naturalisierenden Differenzen bedürfe (ebd.: 82). Erst durch die beständige Befestigung dieser Differenzen werde eine Trekkingtour zum Abenteuer, das einst Reisende und heute Tourist_innen ins Karakorumgebirge bringe (ebd.: 78, 82).

Diese boomende Industrie schaffe also zwar immer wieder Begegnungen zwischen ansonsten sehr weit voneinander entfernten Menschen, doch gerade im Setting des von MacDonald mit institutionalisierter Gewalt bezeichneten Trekkingtourismus reproduziere sich die zutiefst verkörperte Hierarchie zwischen den einander fremd bleibenden Beteiligten (ebd.: 82). Einem liberal-humanitären Globalisierungsdiskurs zum Trotz hat die durchaus direkte und körperliche Begegnung zwischen den einen und den anderen hier keinerlei enthierarchisierenden Effekt, im Gegenteil (ebd.: 81). Obwohl die heutigen Reisenden sowohl um die desaströsen Arbeitsbedingungen der Träger_innen als auch um den universellen Anspruch der Menschenrechte wüssten, hätte dieses Wissen keinerlei Auswirkungen auf das Verhalten vor Ort (ebd.). Der über rassifizierte und Klassenverhältnisse ausgebeutete Körper der Sherpas wird damit zum Austragungsort epistemischer Gewalt, und das Setting des internationalen Abenteuertourismus sorgt für deren Institutionalisierung.

MacDonald ist der einzige Autor in diesem bereits sehr weit abgesteckten und hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt dünn besiedelten Feld, der explizit auf den Körper als Austragungsort epistemischer Gewalt verweist und deren Einbettung in postkoloniale, globalisierte und vor allem rassifizierte Klassenverhältnisse problematisiert. Zwar definiert er an keiner Stelle den von ihm sogar als Haupttitel seines Aufsatzes benutzten Begriff epistemische Gewalt. Auch die punktuelle Gleichsetzung mit institutionalisierter Gewalt wird nicht weiter begründet. Doch der klare Verweis auf das koloniale Erbe der Rassifizierung und auf daraus resultierende Arbeitsverhältnisse schreibt sich eindrucksvoll in ein post- und dekolonial fundiertes Verständnis epistemischer Gewalt ein.

Obwohl er seinen Text nicht in feministischen Debatten verortet, stellt dieser Fokus eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit mit diesen dar – gerade in Bezug auf die Theoretisierung epistemischer Gewalt, die ihrer abstrakten Konnotation zufolge wenig mit dem Körperlichen, dem Physischen, dem Materiellen zu tun zu haben scheint. Dass dem nicht so ist, wird insbesondere im Abschnitt über feministische Konzeptionierungen epistemischer Gewalt thematisiert. Der im Folgenden diskutierte Text bildet eine Schnittstelle zwischen diesen beiden Feldern.

Sprache, Diskurs, Macht – und Widerstand

Einen der bisher wenigen Versuche, den Begriff epistemische Gewalt in der Friedens- und Konfliktforschung sowie in den Internationalen Beziehungen zu verorten, hat Laura Appeltshauser (2013) unternommen. Sie hat zentrale englischsprachige Referenzwerke beider Disziplinen nach ihren Gewaltbegriffen befragt und ist zu einem ernüchternden Fazit gekommen. Insbesondere in der ideologisch aufgeladenen Engführung und mangelnden Theoretisierung des Gewaltbegriffs selbst liegt der Autorin zufolge ein Reservoir eben jener epistemischer Gewalt

zugrunde, die darüber entscheide, welche und wessen Gewalt auf dem Terrain internationaler Politik als legitim und welche als illegitim gelte (ebd.: 33). Darüber hinaus macht Appeltshauser plausibel, dass es sich bei epistemischer Gewalt nicht nur um eine binnengewissenschaftliche Praxis handelt. Sie werde vielmehr über Sprache, Diskurs und Wissen in zahlreichen weiteren Feldern globaler Politik wie Diplomatie, Entwicklungszusammenarbeit, Wirtschaftspolitik oder Menschenrechtsarbeit täglich ausgeübt (ebd.: 32f.). Das heißt: Epistemische Gewalt entsteht auch dort, wo explizit an der Reduktion von Gewalt gearbeitet wird.

Vor diesem Hintergrund plädiert Appeltshauser für eine Begriffsbildung zu epistemischer Gewalt an der Schnittstelle von anti-, post- und dekolonialer Theorie einerseits und kontinentaleuropäischer Gewalt- und Sprachkritik andererseits. Als zentrale Begriffe, die es zusammenzudenken gelte, setzt sie Sprache, Diskurs und Macht, zumal sie ihr Anliegen klar im *linguistic turn* verortet, der selbst dieses hartnäckig positivistisch dominierte Feld allmählich erreicht (ebd.: 5). Als dafür nützliche Autor_innen nennt sie einerseits Fanon, Spivak sowie die bereits erwähnte *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe, der sie am meisten Potenzial für einen Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt zuschreibt (ebd.: 25ff.). Andererseits greift sie dazu auch auf Butler, Žižek, Derrida, Lacan, Benjamin, Foucault, Bourdieu und Heidegger aus der europäischen/eurozentrischen Tradition Politischer Theorie zurück (ebd.: 18ff.).

All diese Bezüge geraten im Text zu kurz und zu heterogen, um daraus ein kohärentes Konzept abzuleiten, doch die Eckpunkte ihres Ansatzes zeigen in eine aus meiner Sicht schlüssige Richtung. Mit Benjamins Gewalttheorie verweist Appeltshauser auf die symbolische und (de-)legitimierende Ordnung von Gesetz, Moral und Gewalt, mit Heidegger und Žižek auf die gewaltförmige Dimension von Sprache und Denken, mit Butler auf die Dimension der Subjektivierung, mit Lacan auf Entfremdung, mit Bourdieu und Derrida auf die Frage nach Klassifikation und Legitimation, mit Foucault auf den Aspekt der Institutionalisierung, mit Fanon und Spivak auf Verdammung, Subalternisierung und die Leugnung von Subjektivität, mit der *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe schließlich auf die Herstellung von marginalisierter, fragmentierter und hierarchisierter Andersheit und die damit einhergehende Befestigung des aufgeklärten, modernen, eurozentrischen Selbst.

Auch wenn Appeltshauser keines dieser Elemente einer potenziellen Konzeptionierung epistemischer Gewalt vertieft, formuliert sie im Fazit ihrer Arbeit einige überzeugende Gründe dafür, warum es sich lohne, der bisherigen Leerstelle der »epistemischen Dimension von Gewalt in globaler Politik« (ebd.: 32) künftig intensiver nachzugehen (ebd.: 32ff.). Viele ihrer Argumente finden sich auch in meinen Formulierungen wieder, zumal unser beider Interesse an epistemischer Gewalt an derselben interdisziplinären Schnittstelle verortet ist. Darüber hinaus sind wir beide mit der expliziten Präferenz für eine Verbindung feministischer und post- beziehungsweise dekolonialer Perspektiven zu ähnlichen Schlüssen gekommen, was

die Notwendigkeit und Nützlichkeit einer weiteren Theoretisierung epistemischer Gewalt betrifft. Diese umfassen ein dezidiert weites und vielschichtiges, prozesuales und relationales Gewaltverständnis, eine Vorstellung von epistemischer Gewalt als Bindeglied zwischen und Teil von vielen anderen Gewaltformen, ein Plädoyer für die Benennung von Gewalt an bisher unbedachten Stellen sowie eine kritische Reflexion des impliziten und expliziten Anspruchs der Gewaltfreiheit im Kontext von Wissen und Wissenschaft (ebd.: 32).

Eines von Appeltshausers Argumenten habe ich bislang nicht angeschnitten. Es betrifft die auf den ersten Blick irritierende Forderung, epistemische Gewalt nicht nur als destruktiv zu verstehen, sondern auch als potenziell produktiv zu denken. Denn epistemische Gewalt, so Appeltshauser, könne auch Räume des Widerstands und der Resignifizierung und damit einer Ethik der Gewalt eröffnen (ebd.: 33). Was das bedeutet, wird in ihrer Arbeit nicht ausgeführt. Der Gedanke einer produktiven, widerständigen epistemischen Gewalt taucht jedoch in keiner der anderen konzeptionellen Auseinandersetzungen mit epistemischer Gewalt auf. In der dekolonialen Debatte ist im Zusammenhang mit dem Konzept des »Grenzdenkens« (*border thinking*) (Grosfoguel 2008; Mignolo 2009b; Samman 2002) von »epistemischem Ungehorsam« (*epistemic disobedience*) (Mignolo 2009a, 2012) die Rede, doch der Begriff der epistemischen Gewalt wird für diese positive Bezugnahme vermieden. Obwohl sie dieselben Autoren mehrfach anführt, bezieht sich Appeltshauser in ihren Überlegungen zu widerständiger epistemischer Gewalt nicht auf diese und ähnliche Konzepte. Vielmehr scheint sie dabei auf Judith Butlers Rezeption von Walter Benjamin zurückzugreifen, die ich in Kapitel 4 diskutiere.

Für einen friedens- und konfliktforschenden Zugang stellt Appeltshausers Argument einer potenziell legitimierbaren, weil widerständigen epistemischen Gewalt jedenfalls eine Herausforderung und Provokation dar: nicht nur scheint Gewalt damit potenziell überall zu sein, sondern mehr noch, sie wird als möglicherweise nicht nur abzulehnende, sondern potenziell auch zu begrüßende Gewalt der Resignifizierung gedacht, die potenziell dazu beitragen kann, Macht-, Gewalt- und damit auch Herrschaftsverhältnisse herauszufordern und zu verändern.

Feministische Annäherungen an Phänomen und Begriff

»If one is to unravel the idea that violence works, then one must unravel the extraordinary and complex ideational and material infrastructure needed to sustain a world in which the fact that violence works is self-evident.«

(Frazer/Hutchings 2008: 105)

In der feministischen Theoriebildung existiert eine lange und reiche Tradition von Wissen(schaft-)skritik als Gesellschaftskritik. Oft schließt diese auch die Analyse von Gewaltverhältnissen mit ein.⁶ Dies ist deshalb der Fall, weil feministische Kritik an Herrschaftswissen in sozialen Bewegungen und Initiativen wurzelt und gesellschaftliche Wirksamkeit im Sinne von mehr Gerechtigkeit und weniger Ungleichheit zum Ziel hat. Zum Problemkomplex epistemischer Gewalt gehört in diesem Zusammenhang auch die beim viel diskutierten Gang durch die Institutionen erfolgende Einverleibung und Entnennung von Bewegungswissen in wissenschaftliche(r) Expertise (Ernst 1999; Mendel 2015; Singer 2005). Diese stellt selbst ein Phänomen epistemischer Gewalt dar, das auch in dieser Arbeit nicht vollständig vermieden werden kann. Auch in der Friedens- und Konfliktforschung sowie im erweiterten Feld der Internationalen Beziehungen hat feministische Wissen(schaft-)skritik Widerhall gefunden, beziehungsweise ist sie von dort aus in stetigem Ringen mit dem jeweiligen Mainstream des Fachs mit entwickelt worden.⁷

Wie Encarnación Gutiérrez-Rodríguez (2010) zeigt, bildet wiederum vor allem die Tradition von Chicana, Schwarzen und Queeren Feministinnen sowie jener aus dem Globalen Süden einen wesentlichen Bestandteil post- und dekolonialer Theoriebildung und Kritik (ebd.), die ihrerseits ein fruchtbare Umfeld für die Kon-

-
- 6 Dazu gibt es unzählige Referenzmöglichkeiten. Für meine wissenschaftliche Sozialisation prägend waren unter anderem Audre Lorde (1984), Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Donna Haraway (1988), Patricia Hill Collins (1990), Chandra Talpade Mohanty (1991), Sandra Harding (1991), Waltraud Ernst (1999), Birgit Sauer (2001), auch gemeinsam mit Sieglinda Rosenberger (2004) und Eva Kreisky (1997), Mona Singer (2005), Christine von Braun und Inge Stephan (2005) und viele andere.
- 7 Auch hier gibt es eine Fülle an Ressourcen. Für meine Lektüren an der Schnittstelle von politischer und epistemischer Gewalt zentral waren bislang Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Cynthia Enloe (1989, 2000, 2004), Tordis Batscheider (1993), Meyda Yeğenoğlu (1999), Christine Sylvester (2002), Krista Hunt und Kim Rygiel (2006), Brooke A. Ackerly, Maria Stern und Jacqui True (2006), Jasbir Puar (2007), Robin Lee Riley, Chandra Talpade Mohanty und Minnie Bruce Pratt (2008) und viele andere.

zeptionierung von epistemischer Gewalt darstellt.⁸ Auch wenn diese Stimmen von den kanonisierten Autoritäten post- und dekolonialer Theoriebildung nur am Rande zitiert werden, sind deren epistemologische Wurzeln in vielfacher Weise ineinander verflochten. Aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit Unterwerfung und Ausschluss haben insbesondere Feminist_innen aus dem Globalen Süden und jene mit Rassismuserfahrung Gewalt- und Ungleichheitsverhältnisse seit jeher mit Fragen von Wissen und Macht zusammengebracht. Auch in der feministischen Standpunkttheorie euro-amerikanischen Ursprungs (Harding 1991; Harding/Hintikka 1983; Hartsock 1983) wird der Dimension des Wissens besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dementsprechend denken Autor_innen aus diesen Wissenstraditionen über Gewalt relationaler und prozesshafter nach als dies in euro- und androzentrischen Traditionen der Gewaltkritik der Fall ist.

Bei ihren Überlegungen rund um epistemische Gewalt fokussieren feministische Autor_innen dementsprechend nicht isoliert auf den philosophischen Aspekt des Wissens und Erkennens oder auf die auch politisch wichtige Frage, ob man das Problem nun als Gewalt bezeichnen solle oder nicht. Bevor sie diese Unterscheidung durchaus kontrovers diskutieren, halten sie vielmehr fest, dass die Konzeptionierung epistemischer Gewalt erstens aus Perspektive der von ihr betroffenen Opfer stattfinden solle und zweitens die sozioepistemischen Umstände der involvierten Praktiken des (Ver-)Schweigens und des (nicht) Gehörtwerdens berücksichtigen müsse.

Diese Umstände sind nicht nur eine Frage interpersoneller Handlungsspielräume und lokaler Strukturen, die Feministinnen weltweit für den jeweiligen Kontext erkunden und herausfordern. Sie sind immer auch geopolitisch lokalisierbar, von der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein mitgeprägt und daher nicht jenseits dieser Kolonialität denkbar. Die Qualität dieser Rahmenbedingungen ist aus feministischer Perspektive, die überwiegend mit weiten Gewaltbegriffen arbeitet, mit (epistemischer) Gewalt besser beschrieben als mit Macht, weil auf diese Weise die Verwobenheit mit anderen Formen von Gewalt zum Ausgangspunkt ihrer Theorisierung und zum Ziel ihrer Herrschaftskritik gemacht werden kann.

Koloniale Repression und postkoloniale Repräsentation

Spivaks frühe Erörterung epistemischer Gewalt steht für eine dezidiert feministische wie auch für eine postkoloniale Gewalt- und Wissenskritik. Ihr bis heute

8 Aus dem breiten Spektrum dieser Traditionen waren für mich neben Encarnación Gutiérrez Rodríguez (1999, 2003) insbesondere Gloria Anzalduá (1987), María Lugones (2007, 2010), Patricia Hill Collins (1990), Audre Lorde (1984) und Chandra Talpade Mohanty (1991, 2002) prägend.

viel diskutierter Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1988) ist für das Verständnis von epistemischer Gewalt paradigmatisch und mittlerweile kanonisiert. Darin hat die in den USA tätige indische Literatur- und Kulturwissenschaftlerin den Begriff epistemische Gewalt von Foucaults Analysen der (nicht nur epistemischen) Gewaltdurchdrungenheit der europäischen Moderne entlehnt und sich ihn für eine explizit postkoloniale und zugleich feministische Kritik von Wissens- und Gewaltverhältnissen im von Großbritannien kolonisierten Indien angeeignet. Zudem geht die Autorin hart ins Gericht mit der europäischen Tradition linker Kritik und Theorie, in der sie selbst wissenschaftlich sozialisiert wurde. Spivak artikuliert mit ihrer Zuspitzung auf die Frage danach, ob Subalterne sprechen könnten, also eine zweifache Kritik am kolonialen beziehungsweise imperialen Zusammenhang von Wissen und Gewalt.⁹ Während die eine Kritik in die britisch-indische Kolonialzeit verweist, adressiert die andere Spivaks prominente intellektuelle Zeitgenossen insbesondere in der französischen Linken der 1980er Jahre.

Am Beispiel der sogenannten Witwen(selbst-)verbrennung im kolonialen Indien legt Spivak dar, wie sich unzählige Gewaltpraktiken der britischen Kolonialherrschaft normalisiert hätten, während letztere sich mit dem aufgeregten diskutierten Verbot von *suttee/sati*, so die Bezeichnung dieses Rituals in Sanskrit, den Anstrich von Modernität, Zivilisiertheit und damit politische Legitimität verschafft habe. Patriarchale koloniale und lokale Eliten, die vom Kolonialismus profitierten, hätten sich auf dem Rücken recht- und stimmloser verwitweter ländlicher Frauen darüber verständigt, was als (il-)legitime Gewalt gelte und wer zu deren Ausübung berechtigt sei. »Anstatt die weibliche Handlungsmacht zu verteidigen«, was der Rhetorik und Praxis der Frauenbefreiung vom Joch des lokalen Patriarchats durchaus entsprochen hätte, »nutzte der Kolonialstaat den Körper der Witwen als ideologischen Kampfschauplatz« (Castro Varela/Dhawan 2015: 196). Die auf den – in diesem Falle in Indien errichteten – Scheiterhaufen zu verbrennenden Frauen selbst hätten weder in der zeitgenössischen lokalen politischen Debatte noch in späteren wissenschaftlichen oder literarischen Resonanzen westlicher Intellektueller Gehör gefunden. In einem Setting massiver sozialer, ökonomischer und politischer Ungleichheit und (nicht nur) epistemischer Gewalt seien ihre Stimmen nicht gehört, nicht verstanden, nicht in den Raum des Intelligiblen eingelassen worden.¹⁰

Die komplexen Prozesse des zum Schweigen Bringens in der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen benennt Spivak mit dem starken Begriff *epistemic violence* und – der konzeptionellen Unterscheidbarkeit im Englischen zum

⁹ Zur Begriffsdebatte um Subalternität siehe Castro Varela/Dhawan (2015: 186ff.).

¹⁰ Sie werden es in hegemonialer Wissensproduktion bis heute nicht oder nur unter ganz bestimmten Bedingungen, wie vergleichbare Debatten über sogenannte kulturbedingte Geschlechtergewalt zeigen. Siehe dazu Sauer/Strasser (2008); Brunner (2016b); Dietze (2016); Brunner/Hrzán (2009).

Trotz – eben nicht mit *epistemic power*. Diese »epistemische Gewalt des Imperialismus« (Spivak 1999: 127) kann sich wiederum in zahlreiche andere Formen von Gewalt übersetzen, letztere werden von ersterer mit hervorgebracht und sind bestenfalls analytisch, nicht jedoch phänomenologisch voneinander zu trennen. Vielleicht hat Spivak auch deshalb die anschaulichen Beispiele von Witwenverbrennung und weiblichem Selbstmord im Spannungsfeld zwischen kolonialen und lokalen patriarchalen Diskurs- und Gewaltregimes gewählt, ohne dabei das heterarchische Zusammenspiel der Kategorien ›Rasse‹, Sexualität, Klasse und geopolitische Positionierung außer Acht zu lassen, die ihrerseits an der Gewaltförmigkeit des gesamten Settings Anteil haben.

In Anlehnung an Foucault hebt sie mit dem Begriff epistemische Gewalt die Unterscheidung von Macht (*power*) und Gewalt (*violence*) auf (Dhawan 2007: 251), die in politischer Theorie ebenso wie in sozialwissenschaftlicher Gewaltforschung unterschiedlicher Ausrichtung bis heute Gültigkeit beansprucht. Ganz anders als Foucault hingegen, der bei seinen Analysen von Wissens-Macht-Gewalt-Komplexen exklusiv auf Europa fokussiert, macht sie das asymmetrische globale Setting miteinander verwobener kolonialer und lokaler Gewaltpraktiken im Zusammenspiel von Wissen, Macht und Herrschaft zur Hauptgrundlage ihrer Argumentation. Zentral für ihre Annäherung an den Begriff epistemische Gewalt ist das Moment der Herstellung einer prekarisierten kolonialen Subjektivität, die sie in ein breites Feld überlieferter lokaler und importierter kolonialer Gewaltpraktiken und Diskurse eingebettet sieht und als Resultat einer imperialistischen Politik der Wissensproduktion versteht:

»The clearest available example of such epistemic violence is the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. This project is also the asymmetrical obliteration of the trace of that Other in its precarious Subject-ivity.« (Spivak 1988: 280f.)¹¹

Als Feministin zeigt Spivak diese hierarchisierende »VerAnderung« (Reuter 2002: 143) sowohl an subalternen als auch an relativ privilegierten indischen Frauen, die von lokalen patriarchalen Eliten unterdrückt und zugleich dem Kolonialregime Großbritanniens unterworfen waren. Der Widerspruch und Widerstand der Betroffenen, vor allem subalternen Frauen bleibt im von Männern dominierten und zwischen Kolonisator_innen und lokalen Eliten geführten Diskurs ihrer Zeit ebenso wie in der späteren national(istisch-)en Geschichtsschreibung ungehört. Selbst die geringsten Spuren ihrer Subjektivität, wie etwa ein korrekt buchstabilierter Name, wurden im Zuge der Wissensproduktion über sie ausgelöscht, wie Spivak zeigt. Als postkoloniale Theoretikerin verweist sie dabei auf die Gleichzeitigkeit von Moder-

¹¹ Die Schreibweise Subject-ivity findet sich so im Originaltext.

nität und Kolonialität, die diesen Prozess konstituiert, jedoch von den führenden europäischen Theoretiker_innen ihrer Zeit kaum berücksichtigt wird:

»It is well known that Foucault locates epistemic violence, a complete overhaul of the episteme, in the redefinition of sanity at the end of the European eighteenth century. But what if that particular redefinition was only a part of the narrative of history in Europe as well as in the colonies? What if the two projects of epistemic overhaul worked as dislocated and unacknowledged parts of a vast two-handed engine?« (Spivak 1988: 280f.)

Diese Betonung der »verwobenen Geschichte/n« (Randeria 1999) Europas mit seinen Kolonien ist wegweisend für unzählige postkoloniale Arbeiten mit und nach Spivak und bildet eine in Hinblick auf epistemische Gewalt zentrale Achse ihres berühmten Texts. Die Autorin verdeutlicht, welche Leerstellen und Komplizenschaften selbst kritische westliche Wissenschaft durchziehen, die ihrem Eurozentrismus nicht entkommen kann, solange sie die anhaltende Kolonialität der gegenwärtigen Situation nicht anerkennt.

Eine dieser Komplizenschaften besteht nach Spivak in der (post-)marxistischen Interpretation dessen, was Repräsentation theoretisch und politisch bedeuten kann und soll. An diesem Begriff entwickelt sie eine weitere Argumentationsachse des Texts, der nicht auf die koloniale Vergangenheit Indiens verweist, sondern auf die europäische Theorieproduktion nach dem formalen Ende der politischen Dekolonialisierungsprozesse der sogenannten Dritten Welt. Mit einer Relektüre von Karl Marx' Begriff der Repräsentation zeigt Spivak, wie die unpräzise Übertragung des Begriffs ins Französische und Englische dessen politisch relevante Doppelbedeutung von Vertretung und Darstellung verwischt. Doch das Problem geht über eine semantische Dimension weit hinaus. Anhand einer zeitgenössischen Debatte über die Verantwortung linker Intellektueller in Europa für die Entrechteten und Subalternen der Welt legt sie dar, dass es im Zuge einer romantisierenden Verklärung von Mikropolitik auch problematisch sei zu behaupten, dass Subalterne ohnedies für sich selbst sprechen könnten, wenn dabei historische und gegenwärtige Makro- und Geopolitiken des Imperialismus sowie die auf der epistemischen Gewalt des Rassismus basierende internationale Arbeitsteilung ausgeblendet würden.

Während es bei Marx ausdrücklich um den signifikanten Unterschied zwischen politischer Vertretung (*sprechen für*) einerseits und ästhetischer Darstellung (*sprechen von*) andererseits gehe, so Spivak, fielen diese durchaus relevanten Bedeutungen in der zeitgenössischen politisch-theoretisch-aktivistischen Debatte, die sich vom Ansinnen des Vertretens distanziere, ununterscheidbar ineinander. Subalterne würden in einer unfreiwillig eurozentrischen Wende linker Kritik zu vermeintlich autonomen Subjekten erklärt, die sich selbst vertreten könnten, tatsächlich aber nur als *native informants* positioniert würden (Dhawan 2010: 376), also

als indigene *Informant_innen* im Dienste alter und neuer Überlegenheitsgesten. Sie müssten sich gegen ihren Willen als solche darstellen, um überhaupt gehört zu werden, während sich ihre partielle und untergeordnete Sicht- und Hörbarkeit nicht unmittelbar in politische Handlungsmacht übersetzen lasse. Politische Vertretung ist Spivak zufolge also zwar nicht unmöglich und auch nicht zu verurteilen, doch sie trage immer auch zur Darstellung dessen bei, was oder wen sie zu vertreten beanspruche (Castro Varela/Dhawan 2003: 276).

Sich vom privilegierten Boden eurozentrischer Verortung aus vermeintlich selbst zu marginalisieren und zugleich zu behaupten, die Subalternen könnten ohnehin für sich selbst sprechen, wie Spivak dies etwa Foucault vorwirft, sei also nicht der richtige Weg, um im Sinne der Entrechteten zu handeln (ebd.: 277f.). Vielmehr manifestiere sich unter der Bedingung der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein gerade auch in einer falsch verstandenen Ablehnung politischer Repräsentation, die einem »versteckten Essentialismus« (Dhawan 2010: 376) gleichkomme, eine zweite Dimension epistemischer Gewalt. Die erste Dimension, die in der gewaltförmigen, überschreibenden Repräsentation der aktiven Fürsprache liegt, wird damit nicht aus der Welt geschafft, sondern vielmehr in ihrer Kehrseite wirksam.

Spivaks Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt an der Schnittstelle von postkolonialer und feministischer Theorie hat erheblich dazu beigetragen, die in vielerlei Hinsicht gewaltförmige koloniale und imperiale Dimension des Zusammenhangs von Wissen einerseits und Macht, Gewalt und Herrschaft andererseits thematisieren zu können sowie epistemische Gewalt als eigenständigen Begriff zu etablieren. In ihm sind wesentliche Elemente der weit verstreuten Begriffsverwendung in feministischen ebenso wie in post- und dekolonialen Zusammenhängen, die einander oft überschneiden, bereits angelegt, weshalb sich die meisten Autor_innen, die ihrerseits über epistemische Gewalt nachdenken, explizit oder implizit auf diese kanonisch gewordene Kontextualisierung von Phänomenen und Begriff beziehen. Abseits dieses kanonisierten Texts über epistemische Gewalt existieren jedoch noch weitere informative und differenzierte Zugänge zu Phänomenen und Begriff, wie das nun folgende Beispiel zeigt.

Kapitalismus und Militarismus

Etwa zur gleichen Zeit wie Spivak, aber in Bezug auf epistemische Gewalt selten rezipiert, formuliert die indische Naturwissenschaftlerin Shiva ein weiteres Verständnis von epistemischer Gewalt. Ihre ausdrückliche Betonung der materiellen Seite epistemischer Gewalt und deren Verortung in der Herausbildung und Durchsetzung des Kapitalismus stellt ein wichtiges Gegenstück zu Spivaks Fokus auf Repräsentation dar, der sowohl in feministischen als auch in postkolonialen Debatten

ungleich stärker verwendet wird, wenn es darum geht, sich einen Begriff von epistemischer Gewalt zu machen.

In ihrem Aufsatz *Reductionist Science as Epistemological Violence* (Shiva 1990) macht die vor allem als Umweltaktivistin und Feministin bekannte Autorin deutlich, dass es sich bei von ihr epistemologisch genannter Gewalt keineswegs um ein kognitives oder mental-psychologisches Problem handelt, wie Reyhler dies mit Bezug auf ihren Aufsatz vorschlägt. Auch geht es ihr nicht primär um die Ebene von Wissen und Repräsentation wie Spivak. Vielmehr stellt Shiva die spezifische Form ökonomischer Organisation, die auf Ausbeutung, Profitmaximierung und Kapitalakkumulation beruht, ins Zentrum ihrer materialistischen Kritik (ebd.: 238): den Kapitalismus. Diesen macht sie für einen wissenschaftlichen Reduktionismus verantwortlich, der epistem(olog)-ische Gewalt hervorbringe. In einem späteren Text definiert sie diesen Reduktionismus, der andere, nicht-reduktionistische Wissenssysteme unterworfen und ersetzt habe, anhand von zwei Elementen. Er reduziere die menschliche Fähigkeit, die Natur zu erkennen, indem er andere Wissende und andere Wege der Erkenntnis ausschließe, und er reduziere die Fähigkeit der Natur zur schöpferischen Erneuerung, indem er sie als leblose Materie manipuliere und ausbeute (Shiva 1995: 38).

Reduktionismus und die mit ihm einhergehende Gewalt auf der Ebene des Wissens ist nach Shiva kein epistemologischer Zu- oder Unfall, sondern steht in einem deutlichen Zusammenhang mit der spezifischen ökonomischen Organisation des Kapitalismus (Shiva 1990: 238). Er würde überdies nicht nur durch seine eigene Mythologie geschützt, sondern auch durch wirtschaftliche und militärische Interessen. Diesen diene er, weil er die Antwort auf die Bedürfnisse einer ganz spezifischen Form von wirtschaftlicher und politischer Organisation sei. Die Dimension des Wissens ist von diesen Faktoren also nicht zu trennen, wie Shiva argumentiert:

»Die reduktionistische Weltanschauung, die Industrielle Revolution und das kapitalistische Wirtschaftssystem sind die philosophischen, technologischen und wirtschaftlichen Bestandteile desselben Prozesses.« (Shiva 1995: 39)

Mehrfach bezieht sie sich auf den Paradigmenwandel der ›wissenschaftlichen Revolution‹ des 16. Jahrhunderts, den ich mit Merchant, Mies und Federici diskutiert habe. Darin wird die moderne Naturwissenschaft – die zum reduktionistischen und mechanistischen Leitmodell für alle Wissenschaften werden sollte – als ein universales, wertfreies Wissenssystem konzipiert, das durch die Logik seiner Methode für sich beansprucht, zu objektiven Schlüssen über das Leben, das Universum und beinahe alles zu kommen (ebd.: 36). Shivas postkoloniale Kapitalismuskritik ist feministisch geprägt: Die Kolonialisierung von Quellen der Lebenserneuerung bedeute die endgültige Krise, weil in diesem kolonial-kapitalistisch-patriarchalen Paradigma »Regenerationszyklen auseinandergerissen und [...] in einen linearen Fluss von Rohmaterialien und Gütern gezwungen« (ebd.: 49) würden.

Welche sehr konkreten materiellen und sozialen Implikationen dieser Reduktionismus mit sich bringt und auf welche Weise er nicht nur Wissen, sondern auch die Lebensgrundlage von Menschen und die Natur selbst zerstört, erläutert sie am Beispiel des Widerstandes von Frauen in einer ländlichen Region Indiens gegen moderne Forstwirtschaft (Shiva 2014), an der Patentierung von Pflanzen durch die Pharmaindustrie, an der Transformation der Landwirtschaft durch die Abhängigkeit von synthetischen Düngemitteln und manipuliertem Saatgut (Shiva 1990) oder auch an den modernen Technologien der Reproduktionsmedizin (Shiva 1995).

Auch bei Shiva wird deutlich, dass epistem(olog-)ische Gewalt nicht nur durch »falsche« Anwendung von Wissen entsteht und nicht nur eine Frage der Legitimation ist, sondern in diesem Wissen selbst angelegt ist. In Hinblick auf Naturwissenschaften und Technik führt die Autorin an, dass 80 Prozent aller Forschung weltweit mehr oder weniger direkt der Kriegsindustrie und groß angelegter Gewaltausübung im Kontext der kapitalistischen Ökonomie dienen würden (Shiva 1990: 232). Das daraus entstehende Wissensmonopol dieser Wissenschaften wirke sich auf vier Ebenen gewaltförmig aus:

»[...] violence against the subject of knowledge, the object of knowledge, the beneficiary of knowledge, and against knowledge itself.« (ebd.: 233)

Das sei epistemologische Gewalt, so Shiva. Damit ist gemeint, dass erstens die Träger_innen von derart monopolisiertem Gewalt-Wissen ebenso in dessen Gewaltförmigkeit verstrickt wie zweitens die Gegenstände selbst durch diesen Blick geprägt seien, dass drittens die Empfänger_innen Schaden durch ein solches Wissen nähmen und viertens dem Wissen selbst Gewalt angetan würde, indem es eben eine bestimmte Form, einen bestimmten Inhalt annehme, wodurch Alternativen nahezu verunmöglicht würden. Diese Fragmentierung von Wissen mache alle Nicht-Expert_innen zu Unwissenden, aber auch alle Expert_innen, sobald sie das Feld ihrer eigenen Expertise verließen (ebd.). Durch diese künstliche Trennung könne die tatsächliche und umfassend Unwissenheit sogenannter Expertise geschickt verheimlicht und zugleich der Anspruch für Beherrschung und Unterwerfung gefestigt werden (Shiva 1995: 36f.). Jegliche anderen beziehungsweise marginalisierten Wissensformen zur Lösung dringender Probleme der Menschheit hätten dieser vierfachen Gewaltförmigkeit gegenüber einen schweren Stand, weil sie vor allem sozialen Nutzen anstreben und damit nicht primär der Logik der Gewinnmaximierung und des Machterhalts dienten (Shiva 1990: 232).

Dennoch existierten diese vielfachen Versuche der Generierung alternativen Wissens, woraus ein nicht nur epistemischer, sondern ganz klar auch ein politischer Kampf resultiere, der materielle ebenso wie intellektuelle Dimensionen durchquere (ebd.: 255). Das ist ganz im Sinne späterer dekolonialer und indigener Perspektiven, die für eine radikale Abkehr von den Wissensbeständen eines elitären Expert_innentums und für ein Denken plädieren, das von marginalisier-

tem Wissen ausgeht (Denzin/Lincoln/Smith 2008; Smith 2005; Vázquez 2012). Shiva geht nicht weiter darauf ein, ob auch rand- und widerständiges Wissen epistemisch gewaltförmig sein kann, oder ob es gar, wie Appelthäuser (2013) argumentiert, einer strategischen epistemischen Gewaltförmigkeit bedürfe, um das konstatierte Problem zu überwinden. Der Totalität ihrer Analyse zum Trotz hält sie in ihren Überlegungen zu epistemologischer Gewalt an einem Gegenbild guter und richtiger, der Wahrheitssuche verpflichteter kritischer Wissen(schaft)-systeme zum Wohle der Menschheit fest (Shiva 1990: 233) und argumentiert dies mit feministischer Wissenschafts- und Kapitalismuskritik.

Epistemische Ungerechtigkeit und epistemische Unterdrückung

Ebenfalls aus der feministischen Tradition der Wissen(schaft-)skritik kommt die britische Philosophin Miranda Fricker (2007), die den Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit geprägt hat. Ähnlich wie Mies, Merchant und Federici nennt auch sie Rassismus und Sexismus als konkrete politische und soziale Beispiele, aus denen epistemische Ungerechtigkeit erwachse. Ganz im Gegensatz zu Spivak, die zwar unkommentiert, dafür aber unmissverständlich den Gewaltbegriff einsetzt, kommt Gewalt bei Fricker ebenso wenig vor wie die koloniale Dimension. Vielmehr rahmt sie ihr Anliegen als eine verallgemeinerbare Ethik des Wissens, das zwar durchaus sozial und politisch zu verorten sei, dem man jedoch auf ethisch-epistemologischer Ebene des individuellen und institutionellen Handelns begegnen solle. Fricker bemüht das philosophische Vokabular »intellektueller oder ethischer Tugenden« (ebd.: 176), die es zu entwickeln gelte, um epistemische und hermeneutische Gerechtigkeit herzustellen. Zugleich grenzt sie sich in ihren gegenwartsbezogenen Überlegungen vom vermeintlich objektiven und abstrakten Gerechtigkeitsdiskurs der klassischen Philosophie durchaus ab (ebd.: 1ff.).

Sie unterscheidet zwei Formen epistemischer Ungerechtigkeit. Von einer »Ungerechtigkeit der Zeug_innenschaft« (ebd.: 1) sei zu sprechen, wenn ein bestimmtes Vorurteil dazu führe, dass ein_e Zuhörer_in die Aussage eines_einer Sprechenden entwerte, wenn die Glaubwürdigkeit des_der Einen durch die Vorurteile des_der Anderen reduziert werde oder wenn er_sie nicht in gleichem Maße als Wissenssubjekt anerkannt werde wie andere Menschen (ebd.). Als Beispiel nennt Fricker die Begegnung zwischen einem Polizisten und einer Schwarzen Person, deren Aussage weniger Glauben geschenkt wird als etwa einer Weißen. Sie spricht hier von einem Vorurteil in der »Ökonomie der Glaubwürdigkeit« (ebd.), das vor allem mit Identität und Macht sowie den sozialen Imaginationen über die an einer Interaktion Beteiligten zu tun habe (ebd.: 4).

Als »hermeneutische Ungerechtigkeit« (ebd.: 1) bezeichnet die Autorin das gewissermaßen vorgelagerte Problem, dass bestimmte Erfahrungen überhaupt nicht zu kollektiven, geteilten epistemischen Ressourcen würden, weil sie sozial ebenso

wie hermeneutisch marginalisiert seien (ebd.). Damit entstünde eine Kluft, in der keine Intelligibilität, kein Sinn hergestellt werden könne über das, was die einen von den anderen trennt (ebd.). Hier führt Fricker das Beispiel sexualisierter Gewalt an, die von den Betroffenen nicht als solche benannt und problematisiert werden könne, wenn etwa einer Gesellschaft ein kritisches Verständnis des Problems fehle. In diesem Zusammenhang spricht sie von einem kollektiven Defizit in der »Ökonomie kollektiver hermeneutischer Ressourcen« (ebd.), von einer hermeneutischen Ungleichheit, die mit sozialer Ungleichheit einhergehe.

Um epistemische Ungerechtigkeit zu überwinden, so Fricker, bedürfe es letztlich eines kollektiven soziopolitischen Wandels, wobei sie in Bezug auf ihren Gegenstand auch das Ethische als politisch versteht. Im Kontext dieser Definition erscheint es der Autorin nicht plausibel, von Gewalt und Strukturen zu sprechen und diese historisch und (geo-)politisch zu verorten. Sehr allgemein spricht sie von Ungerechtigkeit, der mit einer politisch-sozialen Ethik der besseren epistemischen Haltung begegnet werden könne.

Auf Fricker bezieht sich Barrett Emerick in seinen Überlegungen zur nicht angemessen übersetzbaren »violence of silencing« (Emerick 2019), in denen er im Gegensatz zu ihr den Begriff epistemische Gewalt benutzt. Diese versteht er als jene Gewalt»in which a person is violated in their capacity as a knower« (ebd.: 33), wobei er unterstreicht, dass Gewalt am erlebten Ergebnis zu messen sei und nicht an der Intention. Er argumentiert, dass jemand, der oder die – aus welchen Gründen auch immer – zum Schweigen gebracht werde, darunter jedoch nicht leide, in den eigenen epistemischen Möglichkeiten auch nicht eingeschränkt würde (ebd.: 42). In dieser Falle, so Emerick, erleide die persönliche Integrität – das zentrale Kriterium für seine Definition von Verletzung und Gewalt – keinen Schaden. Umgekehrt könne man aber durchaus von epistemischer Gewalt sprechen, wenn gar keine Intention vorliege, aber dennoch jemand zum Schweigen gebracht würde und dies als Verletzung der persönlichen Integrität erfahre (ebd.: 41).

Ausgehend von Spivaks Verständnis epistemischer Gewalt und angelehnt an Frickers Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit entwickelt die US-amerikanische Philosophin Kristie Dotson das Konzept der epistemischen Unterdrückung (Dotson 2011, 2012, 2014). Fricker argumentiert, dass es für die Identität einer Person zentral sei, sich auch als Wissende_r zu verstehen (Fricker 2007: 44). Epistemische Ungerechtigkeit liege also dann vor, wenn jemand in Bezug auf die eigenen Wissensmöglichkeiten eingeschränkt würde (ebd.). Davon ausgehend konzeptioniert Dotson unterschiedliche Prozesse epistemischer Gewalt, die auf Seiten der Marginalisierten, Unterdrückten, Entrechtferten und Subalternisierten zu einem Verstummen, zu einer nicht-Hörbarkeit und nicht-Verstehbarkeit führen würden (Dotson 2012, 2014).

In ihrem Aufsatz *Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing* (Dotson 2011) behält sie Spivaks Begriff der epistemischen Gewalt bei und analysiert damit

misslungene Kommunikationshandlungen, die erst vor dem Hintergrund der Kolonialität von Macht und Wissen beziehungsweise deren rassistischer und sexistischer Grundlage in ihrer Dimension epistemischer Gewalt verständlich werden. Als zwei Formen von Unterdrückung im Kontext von Intelligibilität und Zeug_innenschaft unterscheidet Dotson mit Bezug auf Fricker »testimonial quieting« (ebd.: 242) und »testimonial smothering« (ebd.: 244). Ersteres bezeichne ich als exogenes, zweiteres als endogenes Verstummen – ein Begriff, dem eine aktive und eine passive Dimension innewohnen. Auch Dotson führt für beide Formen Rassismus und Sexismus als Beispiele an, doch in der Tradition intersektionaler feministischer Ansätze verschränkt sie beides miteinander, was sie näher an die Problematik der Kolonialität bringt als Fricker, die diese Debatte nicht rezipiert.

Das von außen herbeigeführte Unterdrücken von Zeug_innenschaft bezeichnet den Umstand, vom Gegenüber nicht gehört, nicht verstanden, nicht einmal als wissendes Subjekt (an-)erkannt zu werden. Mit Patricia Hill Collins (1990) und Charles W. Mills (1997) argumentiert Dotson, dass es sich bei dieser Ignoranz auf Seiten der (nicht) Hörenden nicht einfach um einen Mangel an Wissen handle, sondern um eine aktive Praxis des Nicht-Wissens beziehungsweise Nicht-wissen-Wollens, basierend auf Stereotypen über die Sprechenden, die tief eingelassen seien in die Kolonialität von Macht und Wissen (Dotson 2011: 242f.). Ihnen werde gerade jene epistemische Handlungsfähigkeit abgesprochen, die als Grundlage des liberalen Paradigmas vermeintlich universalisiert wird. Das vorhandene Wissen dieser durchaus Sprechenden wird im Zuge exogenen Verstummens zu nicht-intelligiblem Wissen gemacht und damit massiv entwertet und aktiv ignoriert, weil in die Position der Inexistenz gedrängt.

Als Beispiel für diese Art epistemischer Gewalt gegenüber Schwarzen Frauen in den USA führt Collins (1990) ein Set an sexualitätsbasierten Stereotypen an (»die Matriarchin«, »die Amme«, »die vom Wohlfahrtsstaat abhängige Mutter« und »die Prostituierte«), innerhalb derer Schwarze Frauen niemals in den Status von Wissenden oder gar Wissensproduzent_innen nach liberal-rationalem Vorbild gelangen könnten (zit.n. Dotson 2011: 247). Diese Bilder würden die Haltung gegenüber Schwarzen Frauen auf eine Weise dominieren, die diese systematisch zum Verstummen bringe und keine alternativen Seinsweisen (an/er-)kenne (ebd.: 243).

Noch subtiler funktioniert Dotson zufolge die Praxis des »testimonial smothering« (ebd.: 244) – ein auch mit endogenem Verstummen nur unzureichend übersetzbbarer Begriff, der auf das erstickende, erdrückende Element rekurriert, das von den Betroffenen selbst in Gang gesetzt wird und dem Konzept der hermeneutischen Ungerechtigkeit Frickers verwandt ist. Das von innen herbeigeführte Unterdrücken von Zeug_innenschaft komme einem kapitulierenden Verstummen gleich, einer Art Selbstzensur aus eigenem Antrieb, die zu zunehmender Sprachlosigkeit führe. In der erfahrungsbasierten Vorannahme, dass das (nicht) hörende Gegenüber ohnehin kein angemessenes Verständnis für die eigene Aussage oder

Antwort habe, werde diese gar nicht erst artikuliert. Aus Angst vor noch schlimmeren Konsequenzen unternehme die davon betroffene Person nicht einmal den Versuch, epistemische Handlungsfähigkeit auszuüben – und schweige. Dies geschehe im vollen Bewusstsein der Abwesenheit von Reziprozität – ein Bewusstsein, das dem privilegierten Gegenüber fehle.

Hier bezieht sich Dotson auf ein Beispiel der Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw (1991), bei dem es um häusliche Gewalt in nicht-Weißen Communities geht. Ihr zufolge würden Schwarze Frauen über von Schwarzen Männern ausgeübte häusliche Gewalterfahrungen ungern oder nur in abschwächender Form sprechen, weil sie andernfalls gegenüber der Mehrheitsgesellschaft bestehende rassistische Stereotype über Schwarze stärken und ihrer eigenen Bezugsgruppe schaden würden – und damit schließlich auch sich selbst (Dotson 2011: 245). Ein weiteres, von Cassandra Byers Harvin (1996) entlehntes Beispiel beschreibt eine auf den ersten Blick harmlosere, aber strukturell ähnliche Situation. Bei einem Bibliotheksbesuch sei sie von einer Weißen Frau gefragt worden, worüber sie recherchiere. Auf ihre Antwort »darüber, was es bedeutet, in den USA Schwarze Jungen zu erziehen« (zit.n. Dotson 2011: 247) sei ihr herablassend mit der Pseudo-Frage entgegnet worden, wie sich das denn von der Erziehung Weißer Jungen unterscheide (ebd.), worauf offensichtlich erst gar keine Antwort erwartet wurde. Die Folge ist endogenes Verstummen. Eine solche Aussage, so Dotson, bringe eine tiefe Ignoranz von Weißen gegenüber Schwarzen zutage, was die Geschichte und Gegenwart rassistischer Vergesellschaftung in den USA betreffe, und das im doppelten Sinne von Ignoranz als einer profunden Ahnungs- und Interesselosigkeit (ebd.).

Eine frühere und ganz andere Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt, die jedoch viel mit Dotsons Konzept des »testimonial smothering« (ebd.: 244) gemeinsam hat und dieses ergänzt, findet sich bei der österreichischen Sozialwissenschaftlerin Araba Evelyn Johnston-Arthur (2004). In der theoretischen Verortung ihrer diskursanalytischen Spurensuche nach dem mittelalterlichen ›môren‹ und der ›moerin‹ in deutschsprachiger Literatur sowie nach gegenwärtigen Selbst- und Fremdbezeichnungen von Schwarzen Menschen in Österreich unterscheidet auch sie eine nach innen von einer nach außen gerichtete(n) epistemische(n) Gewalt (ebd.: 21). Aus dem Kontext ihrer Untersuchung lässt sich schließen, dass Johnston-Arthur epistemische Gewalt wie Dotson als systemischen und strukturellen Faktor begreift. Zugleich ist es ihr ein Anliegen, auf die traumatisierende Wirkung epistemischer Gewalt bei jenen von Rassismus Betroffenen hinzuweisen, die dessen äußere Machtausübung verinnerlichten und diesen damit verabsolutierten:

»Diese, einer inneren Zersetzung gleichkommende, epistemische Gewalt richtet sich nun nach innen gegen das fremdbestimmte, als ›anders‹ und ›fremd‹ konstruierte Selbst.« (ebd.)¹²

Die nach außen gerichtete epistemische Gewalt setze einen bestimmten Gegenstand von Wissen durch, unterwerfe dabei die Objekte des Wissens und mache dieses nach außen hin wahr (ebd.). Zugleich führe die nach innen gerichtete dazu, dass dies auch bei den in diesem Prozess Unterworfenen der Fall sei (ebd.). Bei dieser Verinnerlichung verschmelze innen und außen (ebd.). Darin verortet die Autorin den Kern epistemischer Gewalt, die ansonsten nicht näher beschrieben oder definiert wird. Die von Dotson identifizierte doppelte Ignoranz von außen wird von dieser inneren Dimension epistemischen Gewalt auf Seiten der von ihr Betroffenen verstärkt – endogenes und exogenes Verstummen gehen Hand in Hand.

Ausgehend von der nicht vorhandenen zentralen Prämisse gelungener Kommunikation und Anerkennung, nämlich Reziprozität (Dotson 2011: 237), geht es nach Dotson bei beiden von ihr erläuterten Formen epistemischer Gewalt, die sie ausdrücklich als solche benennt, jedoch weniger um die Betroffenen selbst, als vielmehr um die sozialen und epistemischen Umstände des zum Schweigen Bringens (ebd.: 251). Diese Umstände sind nicht nur geprägt von den je konkreten, lokalen, gegenwärtigen Dimensionen asymmetrischer und gewaltdurchdrungener Machtverhältnisse, die Reziprozität verunmöglichen. Sie ruhen auf tieferliegenden Schichten epistemischer Gewalt im Kontext der Kolonialität von Wissen und Macht, die bei der je konkreten Betrachtung eines Settings von Sprechen, Schweigen und (Zu-)Hören zu berücksichtigen, zu benennen und zu durchdenken sind. In diesem Sinne formuliert Dotson an mehreren Stellen explizite definitorische Elemente für eine Konzeptionierung epistemischer Gewalt:

»Epistemic violence does not require intention, nor does it require capacity. It does, however, require a failed communicative exchange owing to pernicious ignorance.« (ebd.: 240)

Eine konkrete Absicht der an einem epistemisch gewaltförmigen Setting Beteiligten ist nach Dotson also ebenso wenig eine Voraussetzung für epistemische Gewalt wie eine etwa dazu benötigte spezielle, individuelle Fähigkeit. Vielmehr ist es die zweifache schädliche Ignoranz des Nichtwissens und des Nicht-Wissen-Wollens, die bestimmte Kommunikationen auf eine Weise scheitern lässt, die kein Zufall ist, sondern epistemische Gewalt darstellt. Nicht nur das dabei erlittene Leid ist für Dotson signifikant im Sinne epistemischer Gewalt, sondern auch die darin wirksam werdenden Praktiken des zum Schweigen Bringens sind es:

12 Hervorhebung im Original.

»Pernicious ignorance that causes failures in linguistic exchanges constitutes epistemic violence, on my account, not simply because of the harm one suffers as a result, but because epistemic violence institutes a practice of silencing.« (ebd.: 241)

Ein Einzelfall des zum Schweigen Bringens könne zwar Leid verursachen, die immer wiederkehrenden Praktiken des endogenen und exogenen Verstummens jedoch seien besonders schädlich, weil in ihrer Wiederkehr gewissermaßen verlässlich und daher mehr als nur ein Zufallsprodukt – und müssten daher als epistemische Gewalt problematisiert werden:

»If left unaddressed, epistemic violence and the resulting practices of silencing will continue, whereas instances of silencing may occur only once and never again. This is not to say that an instance of silencing is not harmful, but that epistemic violence concerns a practice of silencing that is harmful and reliable.« (ebd.)

Epistemische Gewalt, so Dotson, resultiere aus dem beabsichtigten oder auch unbeabsichtigten Unvermögen einer bestimmten Gruppe von Menschen, aufgrund einer tiefen Ignoranz des Gegenübers in einem sprachlichen Austausch kommunikativ (re-)agieren zu können:

»Epistemic violence is a failure of an audience to communicatively reciprocate, intentionally or unintentionally, in linguistic exchanges owing to pernicious ignorance.« (ebd.: 242)

Epistemische Gewalt wird hier zwar als systemisch und strukturell gefasst, jedoch auch in einem kommunikativen beziehungsweise Handlungssetting verortet, womit der Begriff der epistemischen Handlungsmacht ins Spiel kommt (Dotson 2012, 2014). Epistemische Gewalt besteht nach Dotson nämlich vor allem in der Einschränkung und Verunmöglichung dieser Handlungsmacht durch epistemischen Ausschluss. Diesen versteht Dotson mit Bezug auf Fricker, Irene Omolola Adadevoh und Cynthia Townley als eine Verletzung epistemischer Handlungsmacht von Wissenden, die deren Möglichkeiten der Teilhabe an einer bestimmten epistemischen Gemeinschaft einschränke (Dotson 2012: 24, 43) beziehungsweise es verunmöglichte, die dazu erforderlichen geteilten Ressourcen zu erneuern (Dotson 2014: 115). Der mehrfach verwendete Begriff der Ignoranz lässt darauf schließen, dass weder die Handlungsmacht noch deren Verletzung als interpersonelle und damit vielleicht relativ leicht zu behebende Fehlleistung zu verstehen sind. Vielmehr muss man Dotson zufolge beide als systemische und strukturelle Frage behandeln.

In späteren Aufsätzen verwebt Dotson epistemische(n) Ausschluss, Unterdrückung und Handlungsmacht mit einer Vielzahl weiterer Begriffe, ohne jedoch das in ihrem Text von 2011 zentral gesetzte Konzept epistemischer Gewalt weiter zu ver-

tiefen. In *A Cautionary Tale. On Limiting Epistemic Oppression* (Dotson 2012) spricht sie von epistemischem Schaden beziehungsweise Leid, Verhalten und Pech ebenso wie von epistemischer Fairness und (Un-)Gerechtigkeit. Insbesondere letzteren, von Fricker (2007) geprägten Begriff legt Dotson ihrer Ausarbeitung des Konzepts der epistemischen Unterdrückung zugrunde.

Um diese Verstärkung von Ungerechtigkeit zu Unterdrückung zu veranschaulichen, verortet Dotson letztere auf drei Ebenen. An einer Neuinterpretation von Platons Höhlengleichnis erläutert sie in *Conceptualizing Epistemic Oppression* (Dotson 2014) drei unterschiedliche Ordnungen des epistemischen Ausschlusses. Dieser komme einer epistemischen Unterdrückung gleich, die Dotson jedoch nicht mehr mit epistemischer Gewalt benennt. Verwurzelt in feministischer Wissen(schaft-)skritik identifiziert sie in den von ihr so benannten epistemischen Landschaften drei wiederkehrende Elemente: die Situiertheit der Wissenden, die Interdependenz unserer epistemischen Ressourcen und schließlich die Resilienz der epistemischen Systeme selbst (ebd.: 120). Während es sich bei den ersten beiden Elementen um soziale und politische Formen handle, die unter bestimmten Umständen auch veränderbar seien, hätten wir es beim dritten Element mit einem besonders hartnäckigen Problem zu tun, dem eigentlich nicht beizukommen sei.

Epistemische Unterdrückung erster Ordnung, so Dotson, resultiere aus unproduktiv oder unwirksam geteilten epistemischen Ressourcen wie etwa organisatorischen Schemata oder institutionalisierten sozialen Vorstellungen, die epistemischen Ausschluss begünstigten (ebd.: 134). Hier geht es um die Situiertheit der Wissenden. Auch wenn sie den Begriff der Ineffizienz benutzt, wird deutlich, dass Dotson von historisch gewordenen und politisch relevanten Ungleichheiten spricht, die bestimmte Menschen privilegieren und andere benachteilen. Doch auch wenn diese Differenzierungen problematisch seien, handle es sich dabei um ein Mehr oder Weniger an Macht und Privilegien, ein Verhältnis also, das prinzipiell reformierbar sei, sofern ausreichende Ressourcen zur Verfügung ständen, diese Form epistemischer Unterdrückung anzusprechen und Unterstützung zu ihrer Überwindung zu mobilisieren (ebd.: 126). An anderer Stelle spricht Dotson in Anlehnung an Fricker auch von einer Ungerechtigkeit der *Zeug_innenschaft*, die vor allem aus stereotypisierten Vorurteilen resultiere, welche manche Stimmen eben (un-)hörbarer machen würden als andere (Dotson 2012: 26). Nach Alison Bailey handelt es sich dabei um ein erwartbares epistemisches Nebenprodukt größerer sozialer und politischer Systeme wie etwa Rassismus (Bailey 2014: 64), auf den sich Dotson in den zuvor genannten Beispielen des endogenen und exogenen Verstumms ausdrücklich bezieht.

Epistemische Unterdrückung zweiter Ordnung hingegen entstehe nicht primär aus ineffizient, also punktuell unvorteilhaft, sondern aus insuffizient, also grundlegend unzureichend geteilten epistemischen Ressourcen (Dotson 2014: 134). Unzureichend bedeutet hier, dass nicht einmal prinzipiell gleicher Zugang zu un-

terschiedlichen Ressourcen besteht, die aus historischen, politischen, sozialen und anderen Gründen nicht optimal genutzt werden. Epistemische Ressourcen sind Dotson zufolge nicht nur interdependent, sondern vor allem ungleich verteilt. Sie stehen also nicht einmal prinzipiell allen Beteiligten zur Verfügung, weil bereits deren Standort in hohem Maße über Zugang und Ausschluss zu Wissen sowie über die Beschaffenheit des Wissens selbst entscheidet. In Anlehnung an Fricker ist hier von hermeneutischer Ungerechtigkeit die Rede (Dotson 2012: 29). Das bedeutet, dass ein Teil der eigenen Erfahrung nicht artikulierbar ist, weil sie im vorherrschenden Verständnis schlicht nicht existiert oder verdrängt wird. In den Worten von Bailey, die sich mit Dotsons Konzept der epistemischen Unterdrückung detailliert auseinandersetzt, heißt das:

»[H]ermeneutical injustice happens when powerful groups colonize the knowing field's schemata. That is, they assign meaning to the phenomenon in ways that reflect their understandings and their experiences of the world, leaving the rest of us to work awkwardly with the conceptual vocabulary they have crafted.« (Bailey 2014: 64)

Wenn die vorhandenen epistemischen Ressourcen für die Mehrheit der Beteiligten (oder für die dominante Gruppe) selbstverständlich, weil ausreichend, seien, sei es sehr schwierig, diese Selbstverständlichkeit aus untergeordneter Perspektive infrage zu stellen – aber nicht prinzipiell unmöglich (Dotson 2014: 128). Es reiche dazu nicht aus, epistemische Ressourcen lediglich auf erster Ebene der Situiertheit der Wissenden umzuverteilen, sondern es sei nötig, diese interdependenten Ressourcen selbst einer Kritik und Erneuerung oder Erweiterung zu unterziehen. Dafür bedürfe es noch mehr an Auseinandersetzung beziehungsweise einer Umverteilung von epistemischer Macht und Privilegien als bei Änderungen auf der Ebene erster Ordnung, so Dotson (ebd.: 129).

Epistemische Unterdrückung dritter Ordnung schließlich resultiert nach Dotson nicht aus ineffizient (erste Ordnung) oder insuffizient (zweite Ordnung) geteilten Ressourcen. Der Grund für den massiven Widerstand gegenüber Veränderung sei vielmehr, dass diese Ressourcen selbst vollkommen inadäquat seien, um zu ihrer Transformation beitragen oder auch nur deren Notwendigkeit und Möglichkeit erkennen zu können. Die Resilienz dieser Ressourcen stellt dementsprechend das hartnäckigste Problem auch einer Reduktion oder gar Überwindung epistemischer Gewalt dar.

In ihrem Aufsatz *The Unlevel Knowing Field. An Engagement with Dotson's Third-Order Epistemic Oppression* (ebd.) erklärt Bailey diesen aus feministischer Sicht resignativen Befund. Epistemische Unterdrückung dritter Ordnung sei Dotson zufolge irreduzibel und die Gründe für ihre hartnäckige Unveränderbarkeit könnten nicht als Nebenprodukte politischer oder sozialer Faktoren erklärt werden (ebd.: 66). Auch wenn diese Form der epistemischen Unterdrückung ebenfalls politisch

sei und ihr ebenso epistemische Machtverhältnisse zugrunde lägen wie den beiden anderen Formen, so sei doch die Qualität des Widerstandes, der Resilienz gegenüber Veränderung, die Beharrung dieser dritten Ordnung epistemischer Unterdrückung ungleich massiver als jene der ersten und zweiten Ordnung (ebd.). Die epistemischen Ressourcen des Feldes und seine Vorstellungswelten selbst seien gewissermaßen nicht dazu geeignet, ihre eigene Ungeeignetheit zu verstehen und zu erklären (ebd.: 67), und das stelle das größte Hindernis für epistemische Befreiung dar (ebd.: 66). Epistemische Systeme beinhalteten demzufolge bereits die Voraussetzung zu ihrem eigenen Erhalt, die Mittel, um eben jene unangemessenen epistemischen Ressourcen zu konservieren und vor allem zu rechtfertigen, die in dieses epistemische System eingebaut seien (ebd.).

Es bedürfe daher eines außergewöhnlich unwahrscheinlichen, umfassenden (An-)Erkennens der eigenen kulturellen und traditionellen Wissenssysteme, um diese dritte Ordnung epistemischer Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu adressieren, geschweige denn zu überwinden. Dies würde bedeuten, die Erfahrung des Unmöglichen für möglich zu halten und dementsprechend die Begrenzungen des eigenen epistemologischen Systems zu erkennen, die diese Differenz zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen befestigten (Dotson 2014: 132). Diese an anderer Stelle von ihr selbst als nur schwer präzise übersetzbaren »contributory injustice« (Dotson 2012: 31) bezeichnete Form der epistemischen Unterdrückung liege gewissermaßen in der Grauzone zwischen den an der Aufrechterhaltung epistemischer Unterdrückung beteiligten Akteur_innen und Strukturen (ebd.).

Abgesehen von politischen und sozialen Widerständen gegenüber Verschiebungen in den epistemischen Machtverhältnissen, die hier noch stärker zum Tragen kommen als bei Veränderungen erster und zweiter Ordnung, besteht nach Dotson das Problem vor allem darin, dass man die Begrenztheit und Unangemessenheit des epistemischen Systems immer nur mit den jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln eben dieses Systems artikulieren und adressieren kann (Dotson 2014: 132.). Epistemische Systeme nachhaltig und substanziell zu verändern erfordert also einen offensiven und kreativen Umgang mit der erwartbaren sozialen, politischen, vor allem aber epistemischen Resilienz dieser Systeme.

Während Dotson ernüchtert bei der Feststellung der Unveränderbarkeit von epistemischer Ungerechtigkeit und Unterdrückung dritter Ordnung stehen bleibt, begibt sich Bailey auf die Suche nach optimistischeren Zugängen zu dieser Problematik. Dotson scheint gewissermaßen an Audre Lordes berühmter Aussage »the master's tools will never dismantle the master's house« (Lorde 1984: 110) zu resignieren. Bailey weist darauf hin, dass Dotson bemerkenswerterweise auf der Ebene des Kognitiven verharre, also in einem engen Verständnis des Epistemischen, gegen das sich ihre eigene feministische philosophische Intervention richten würde. Auch würde sie eine von ihr selbst angeführte Referenz (Bartunek/Moch 1994) nicht konsequent weiter nutzen. Darin gehe es um das Verschieben epistemischer

Grenzen, das eben nie nur eine Frage des Kognitiv-Rationalen sei, sondern immer auch mit ästhetischen Ressourcen, mit Emotionen und Affekten zu tun habe und mitunter auch auf Mystisches verweise. Vor allem aber bedürfe es einer Portion Kreativität (Bailey 2014: 67):

»Why doesn't Dotson engage these aesthetic and affective resources? If the goal of third-order epistemological change is to ›throw large portions of one's epistemological system into question,‹ and if resistance to change is as deep as it is tenacious, then we need to consider every single resource we have at our disposal to see, understand, engage, and foment third-order change.« (ebd.)

Ohne expliziten Bezug auf dekoloniale oder indigene beziehungsweise verwandte Schwarze und Chicana-feministische Wissen(schaft-)skritik reiht sich Bailey in eben diese Traditionen eines breiten, ästhetisch inspirierten und für Affekte offenen Wissensbegriffs ein und begründet dies mit ihrem eigenen Erfahrungswissen – also mit genau jener hermeneutisch marginalisierten und epistemisch ignorierten Ressource, um die es Fricker und Dotson geht:

»My own experience has taught me that you can't always think, write, or argue your way around intersecting oppressions. Sometimes you need to sing, chant, dance, witness, cry, pray, laugh, read or write poetry, or see out precious resources from non-dominant knowing fields that offer glimpses of worlds beyond the un-level knowing field.« (ebd.)

Epistemische Gewalt, die bei Fricker, Dotson und Bailey in den Begriffen epistemischer Unterdrückung und Ungerechtigkeit verhandelt wird, besteht dementsprechend immer auch in einem Ausschluss von all jenen Formen von (Erfahrungs-) Wissen, Emotionen, Affekten, Sinnen und Imagination, die nicht mit rein kognitiven, rationalen Begrifflichkeiten gefasst werden können, sowie darin, jegliche Leiblichkeit als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Artikulation zum Verschwinden zu bringen.

Bevor ich im Abschnitt zu post- und dekolonialen Annäherungen an epistemische Gewalt auf diesen Aspekt zurückkomme, vertiefe ich im Folgenden das bereits angedeutete komplexe Verhältnis von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden, in dem sich epistemische Gewalt entfaltet. Wie im vorangegangenen Abschnitt wird auch hier deutlich, dass das Problem nicht allein in individuellen oder interpersonellen Konstellationen zu suchen ist. Vielmehr gilt es, komplexe historische, soziale, politische, kulturelle und ökonomische Verhältnisse auch als epistemische zu verstehen.

Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden

Wie insbesondere im letzten Abschnitt deutlich geworden ist, sind bei der Frage nach epistemischer Gewalt aus feministischer Perspektive die Regeln des Sagbaren und der Hörbarkeit wesentlicher als die Festschreibung einer Täter_innen-Opfer-Dichotomie. Daher geht es vielen feministischen Autor_innen bei der Diskussion epistemischer Gewalt im Verständnis Spivaks um das (Miss-)Verhältnis zwischen (Nicht-)Sprechen, (Ver-)Schweigen, (Zu-)Hören und Gehörtwerden, und das nicht nur in einem interpersonellen Setting, sondern unter Berücksichtigung struktureller Gewaltverhältnisse, die immer auch historisch und geopolitisch geprägt sind (Brunner 2017b).

Feministische Versuche, Phänomene epistemischer Gewalt konzeptionell-theoretisch fassbar zu machen, bleiben zumeist nicht bei Analyse und Kritik stehen, sondern thematisieren die eigenen Möglichkeiten und Begrenzungen in Bezug auf das Ziel einer Reduktion oder Überwindung epistemischer Gewalt. Das Reflektieren der eigenen Privilegien sowie der Rahmenbedingungen des Zuhörens sind notwendiger Bestandteil dieses Zugangs. Mit den Worten der Schwarzen Poetin, Aktivistin und Theoretikerin Lorde artikuliert etwa Dotson das Ziel, »unsere Feder niemals in jemand anderes Blut liegen zu lassen« (zit.n. Dotson 2012: 42). Damit spricht sie sehr deutlich die Verantwortung von Wissensproduktion in Bezug auf nicht nur epistemische, sondern ganz manifeste physische Gewalt an, wenn es um das eigene Schreiben beziehungsweise Sprechen geht. Einen dazu komplementären Aspekt epistemischer Gewalt rücken María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan in ihrem Aufsatz *Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik* (2003) in den Vordergrund ihrer Überlegungen:

»Dominante Diskurse bringen jene zum Schweigen, die auf der anderen Seite der Wahrheit, Rationalität, Normalität, Normativität, Universalität und Wissenschaftlichkeit stehen. Eine kritische Praxis muss dagegen in der Lage sein, das Nichtgedachte der dominanten Diskurse zu denken, und denen zuhören, die zur Zielscheibe epistemischer Gewalt werden.« (Castro Varela/Dhawan 2003: 279)

Wer von epistemischer Gewalt betroffen ist, mag zwar durchaus in der Lage sein, darüber zu sprechen, doch die Chancen, im Kontext der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein auch auf Gehör und Verständnis zu treffen, sind äußerst ungleich verteilt. Daher bedarf es einer verstärkten Anstrengung des Zuhörens, die zugleich willens und fähig ist, historischen und geopolitischen Rahmenbedingungen des Sprechens, Schweigen, Zuhörens und Gehörtwerdens als Frage der eigenen Verortung und des Privilegs zu verstehen und entsprechend zu handeln. Doch nicht nur das Hören der lauten Töne muss nach Dhawan und Castro Varela erlernt werden, sondern auch das der leisen. Nicht nur ist nämlich weiter zu analysieren und zu kritisieren, was ohnehin im vorherrschenden Diskurs präsent, gehört und

verständlich ist, wie etwa offensichtlicher Sexismus oder Rassismus. Das Nichtgedachte der dominanten Diskurse zu denken bedeutet vor allem, deren konstitutive Auslassungen zu benennen und in einen Zusammenhang mit dem Gesagten wie auch mit dem nicht Gesagten in ein Verhältnis zu setzen. Epistemische Gewalt als solche zu benennen, ihre Möglichkeitsbedingungen und Entstehungskontexte zu analysieren und herauszufordern stellt einen Teil dieser Aufgabe dar.

Die Soziologin Sabine Hark problematisiert in ihrem Aufsatz *Schweigen die Sirenen? Epistemische Gewalt und feministische Herausforderungen* (2014) das Verhältnis von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden am Beispiel einer Dekonstruktion der Homer'schen Odyssee von Franz Kafka (1931). Darin weiß Odysseus am Ende selbst nicht, ob er sich tatsächlich wirksam vor dem Gesang der Sirenen zu schützen vermochte oder diese womöglich schrecklich geschwiegen anstatt gesungen haben könnten. Hark identifiziert in ihrer Kafka-Homer-Relektüre zwei miteinander verknüpfte Aspekte epistemischer Gewalt. Erstens sei das Gehörtwerden nicht-hegemonialer Inhalte immer strukturell fragil, also von der jeweils vorherrschenden Wahrheitspolitik einer Gesellschaft abhängig (Hark 2014: 103). Diese reguliere mittels Wahrnehmungs-, Denk- und Gefühlsschemata, was jeweils als intelligibel, vernünftig, angemessen gelte (ebd.). Damit würde auch der Möglichkeitsraum für Kritik abgesteckt und dafür, wie wir über deren Zukunft und Vergangenheit nachdenken und sprechen können (ebd.). Komplementär zum Sagbaren werde zweitens auch die Hörbarkeit von diesen Schemata reglementiert (ebd.).

Am Beispiel der von Odysseus aus ungeklärten Gründen nicht gehörten, womöglich sogar schweigenden Sirenen macht Hark deutlich, dass das Sprechen der Subalternen, nach dem bereits Spivak (1988) gefragt hat, nicht primär eine Frage des (nicht) Sprechenkönnens ist. Vielmehr geht es dabei um das Gehört- und Verstandenwerden. Die Sirenen, die hier als Äquivalent zu Spivaks weiblichen und namenlosen Subalternen zu lesen sind, artikulierten Stimmen außerhalb des Hegemonialen und seien ohne Autorität, würden also die zuvor erwähnten Regeln und Schemata des Wahrnehmens, Denkens und Fühlens nicht befolgen beziehungsweise außerhalb derselben verortet (Hark 2014: 104). Dahingehend ist es letztendlich auch einerlei, ob die Sirenen aus welchem Grund auch immer geschwiegen, schrecklich oder sogar betörend gesungen haben. Vielleicht ist es auch unerheblich, ob Odysseus altersbedingt schwerhörig, erotisch abgelenkt oder tatsächlich von Wachs in den Ohren geschützt war. Wichtiger in Bezug auf epistemische Gewalt ist bei Hark eine andere Frage:

»Wogegen schützt die ›Handvoll Wachs‹? Gegen den Gesang oder das Schweigen? Gegen das Hören oder das Nicht-hören-wollen? Gegen das Wissen-können oder das Begehrten, nicht wissen zu wollen? Und was hört Odysseus (nicht)? Den Ge-

sang? Das Schweigen? Und was hätte er gehört, hätte er das *Schweigen gehört?*«¹³ (ebd.: 107)

Dies lässt an die von Hark nicht erwähnte Relektüre der Odyssee in der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 2016) denken: Die Sirenen wüssten alles, was jemals auf der Erde geschehen sei – und davon würden sie singen (ebd.: 39). Wenn wir also nicht genau wissen können, was die Sirenen tatsächlich gesungen haben, hat es sich dabei vielleicht gar nicht nur um eine Verlockung gehandelt, sondern möglicherweise um eine schier unerträgliche Erzählung des Grauens? Und kann nicht gerade dieses so unaussprechbar sein, dass es nur im Schweigen zum Ausdruck kommen kann? Wäre das nicht ein plausibler Grund, sich und andere vor dem möglicherweise zu Hörenden schützen zu müssen, es gar nicht erst hören zu wollen? Und was, wenn gerade im Schweigen der Subalternen respektive der Sirenen eben diese unerträgliche Wahrheit liegt?

Wenn Schweigen eine Möglichkeit der Sprache ist, »und zwar nicht im Sinne des Nicht-Gesagten, sondern im Sinne des Nicht-Intelligiblen, das, was aus der Ordnung der Vernünftigen zugleich ausgegrenzt und in ihre verborgen wurde« (Hark 2014: 110), dann ist die Frage nach epistemischer Gewalt auch die Frage danach, »wie etwas anzusprechen wäre, das zu einer unmöglichen Möglichkeit der Geschichte geworden, gleichwohl eine Möglichkeit gewesen ist« (ebd.). Hark schlussfolgert, (feministische) Kritik dürfe sich nicht darin erschöpfen, »jene epistemologischen Anordnungen, die verfügen, wer wahr sprechen kann, aufzuhellen, sondern auch Einspruch gegen sie zu erheben« (ebd.: 112). Ähnlich wie Castro Varela und Dhawan argumentiert sie in ihren Überlegungen zu epistemischer Gewalt, dass es vor allem darum gehe, das nicht Gesagte, das Verschwiegene, das nicht Intelligible als konstitutive Leerstelle dominanter Wissensanordnungen zu erkennen und zu benennen. »Dieser Einspruch gegen epistemologische Anordnungen ist deshalb notwendig«, so Hark, »weil sich [...] unsere epistemologischen Gewissheiten immer wieder als Unterstützung einer Strukturierungsweise der Welt herausstellen, die alternative Möglichkeiten des Ordnens – und damit alternative Weisen des Seins – un(an-)erkennbar machen« (ebd.: 112f.).

Mit diesen differenzierten Überlegungen stellt Hark zwar keine Definition epistemischer Gewalt im engeren Sinne zur Verfügung. Doch in Anlehnung an Spivaks Ausführungen zum Sprechen, Schweigen und (nicht) Gehörtwerden der Subalternen verweist sie auf die potenziell gewaltförmigen sozialen, politischen und damit immer auch epistemischen Voraussetzungen, die bestimmte Artikulationen erleichtern und andere erschweren. Das ist vor allem dann der Fall, wenn es um die Artikulation nicht hegemonialer, kritischer Positionen geht, oder auch um das, was zu sagen aus bestimmten Gründen gar nicht erst möglich ist –

13 Hervorhebung im Original.

vielleicht auch deshalb, weil das dahinterliegende Grauen die Möglichkeit jeglicher Artikulation übersteigt. Aus diesen Überlegungen folgt, dass nicht nur das nicht Gesagte problematisch in Bezug auf das Verhältnisse von Wissen und Gewalt ist. Auch das Gesagte, aber nicht Gehörte, das Gehörte, aber nicht Verstandene, das Verstandene, aber nicht Anerkannte, die unzähligen Ausschlüsse, die unser Wissen konstituieren und begleiten, sind wichtige Facetten epistemischer Gewalt, die es für eine weitere Theoretisierung zu berücksichtigen gilt.

Ein anschauliches Beispiel aus ganz anderem Kontext hält Courtney T. Goto bereit. Ihr Versuch einer Begriffsbestimmung epistemischer Gewalt lehnt sich an Spivaks Frage der Repräsentation ebenso wie an den Begriff der Unterdrückung an, für die epistemische Gewalt eine wesentliche Voraussetzung darstelle. In ihrem Text *Experiencing Oppression: Ventriloquism and Epistemic Violence in Practical Theology* (2017) beschreibt Goto die Erfahrung einer guatimaltekischen Klientin im Kontext einer in den USA angebotenen, christlich orientierten Psychotherapie in Relation zu jenem Fallbeispiel, das zwei Weiße männliche Autoren für eine wissenschaftliche Publikation aus ihr gemacht hätten. Die an der Schnittstelle von Psychotherapie und christlicher Theologie als ›Juanita‹ anonymisierte und zugleich stereotypisierte junge, gläubige Frau habe nach massiven Gewalterfahrungen therapeutische Hilfe gesucht, sei dort aber weder angemessen gehört noch verstanden worden. Dies habe nicht an mangelnden Sprachkenntnissen einer lateinamerikanischen Migrantin oder der US-amerikanischen Therapeuten gelegen, sondern an der sich zwischen ihnen öffnenden Kluft zwischen einer religiösen und einer klinischen Logik der Bewältigung von Traumatisierung und Depression. Beide hätten gesprochen und auch gehört, aber letztlich sei das eine mit dem anderen nicht kompatibel, weil für das Gegenüber jeweils nicht intelligibel geworden, wie die wissenschaftliche Bearbeitung des ›Falles‹ erkennen lasse.

Sowohl für das therapeutische Setting als auch für dessen wissenschaftliche Verwertung verwendet Goto mehrfach den titelgebenden Begriff des Bauchredens, um in Anlehnung an Spivak die zwischen Darstellung und Vertretung immer wieder misslingende Repräsentation als Akt epistemischer Gewalt zu problematisieren. Schließlich beschreibt die Autorin das gesamte psychotherapeutische Setting samt dahinterstehendem modernen Paradigma als epistemische Gewalt globalen Ausmaßes als Ausdruck von Fortschritt sowie als Vehikel humanitärer Hilfe (ebd.: 177). Unter dieser Voraussetzung würde man gerade dort, wo man sich darum bemühe, Menschen therapeutisch und theologisch beziehungsweise seelsorgerisch zu dienen, aus traumatisierten Menschen ›Dummies‹ machen (ebd.: 185).

Wörtlich fasst Goto epistemische Gewalt als »die Implikationen, die mit der Ignoranz oder dem Außerkraftsetzen der Erfahrung oder des Wissens einer anderen Person einhergehen« (ebd.: 178) und als »das Unheil, das einem Individuum angetan wird, wenn dessen Verständnis der Realität von jemand anderem igno-

riert, verdeckt und für nichtig erklärt wird, der oder die mit Worten und Taten diese Realität redefiniert« (ebd.: 182).

Um zu unterstreichen, dass es sich dabei um Gewalt handle, führt Goto aus, inwiefern Sprechen und (nicht) Gehörtwerden auch mit (Un-)Sichtbarkeit und (Nicht-)Existenz zu tun haben:

»What is so *violent* about epistemic violence is that by replacing the way others represent themselves, we dictate whether and how someone is to be seen or not seen at all, what is real and unreal. In effect, we say to the other, ›You are to be seen only in terms of how I see you. Otherwise you are not seen. Otherwise you do not exist.‹ This is violence.« (ebd.)¹⁴

Die auf diesem Wege wirksam werdende epistemische Gewalt besteht für die Autorin jedoch nicht nur unmittelbar gegenüber den Ausgeschlossenen, als »von innen gefühlte Erfahrung der Unterdrückung« (ebd.: 175), sondern auch gegenüber all jenen, die etwa als Studierende mit diesem von der gelebten Erfahrung bereinigten und akademisch überschriebenen Wissen konfrontiert werden (ebd.: 182). Den größten Schaden richte epistemische Gewalt nämlich dann an, wenn sie institutionalisiert sei; das heißt wenn die Macht, ein bestimmtes Realitätsverständnis zu ignorieren, zu verdunkeln oder aufzuheben von Strukturen und Prozessen der Aufrechterhaltung von Privilegien sanktioniert, geleitet und geschützt werde (ebd.: 183). Insofern sei die gesamte akademische Welt von epistemischer Gewalt durchdrungen (ebd.: 190), die sie als nicht Weiße Protagonistin selbst erfahren habe (ebd.: 180), als Wissenschaftlerin jedoch zugleich potenziell mit ausübe.

Ein weiteres Grundproblem der Konstellation von Sprechen, Schweigen, Hören und Gehörtwerden ist die vermeintliche Gewaltlosigkeit und Transparenz von Sprache und Diskursen. In Bezug auf epistemische Gewalt bringt die Philosophin Iris Mendel diesen Umstand auf folgenden Punkt:

»Epistemische Gewalt meint also, dass im Zusammentreffen verschiedener Diskurse einer von dem anderen (dominanten) ›verschluckt‹ wird. Die Auffassung der Transparenz von Sprache verbirgt die epistemische Gewalt in diesem Prozess und die Tatsache, dass bestimmtes Wissen dabei zerstört wird.« (Mendel 2015: 152)

In ihrer Beschreibung epistemischer Gewalt gibt Mendel einen Hinweis darauf, warum die zerstörerische Kraft epistemischer Gewalt so schwer zu erkennen beziehungsweise als solche zu benennen ist. Da Sprache und Wissen im Allgemeinen als gewaltfrei, ja sogar als gewaltmindernd verstanden werden und zugleich ein enger, auf direkte und physische Konfrontation begrenzter, Gewaltbegriff vorherrscht,

14 Hervorhebung im Original.

gilt Sprache nicht als Teil des Problems, sondern mit ihrer vermeintlichen Transparenz als Heilmittel zu dessen Bearbeitung und Überwindung (Brunner 2017b). Wenn aber das Sprechen selbst potenziell gewaltförmig ist und jeglichem hegemonialen, intelligiblen Wissen zugleich epistemische Gewalt innewohnt, kann dann das Schweigen der Marginalisierten, Entrechteten, Subalternen möglicherweise subversiv und widerständig wirksam werden?

Das ist der Ausgangspunkt, von dem aus Dhawan den Begriff epistemische Gewalt in ihrem Buch *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence* (2007) erörtert. Dessen viertes Kapitel *Why Not Silence Rather than Discourse?* sowie einen späteren Aufsatz mit dem Titel *Hegemonic Listening and Subversive Silences* (2012) widmet die Philosophin und Politologin dem Stellenwert der Stille beziehungsweise des Schweigens zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt und benutzt dazu, ebenso wie Hark in ihrer Rehabilitation der Sirenen, Spivaks Verständnis epistemischer Gewalt. Dhawan unterscheidet repressives Schweigen als epistemische Gewalt von subversivem Schweigen als potenzielle Strategie gegen eben diese. Damit macht sie eine wichtige Unterscheidung geltend, die in liberalen Sprachphilosophien ebenso wie in der Politischen Theorie oft verwischt wird, weil Schweigen dort gemeinhin als Scheitern am oder Ausschluss vom verheißungsvollen Angebot der Demokratie samt ihrer befreienden Möglichkeiten und Sagbarkeiten gilt (Brunner 2017b: 34). Dem Schweigen haftet die unaufgeklärte Schwäche der Ungebildeten und der Ignorant_innen an, der Renitenten, der Suspekten und derer, für die es aus unterschiedlichen Gründen ohnehin besser zu sein scheint, wenn andere für sie das Wort ergreifen (ebd.). Schweigen gilt dort nicht als widerständig, sondern als Zeichen des Gehorsams, der Nichtwissens, der Rückständigkeit, der Apathie oder der Zugehörigkeit zum Raum des Privaten im Gegensatz zur Öffentlichkeit, die erst durch Sprache und Kommunikation hergestellt wird (Bourgault 2015: 163).

Genau dagegen richtet sich Dhawans Argument, wenn sie auf den potenziellen Schaden verweist, der gerade durch diese epistemischen Prämissen des Schweigens entsteht, die auch als politische zu verstehen sind. In der Tradition von Foucault und Spivak verwendet sie den Begriff epistemische Gewalt, ohne ihn näher auszuführen, verortet ihn jedoch klar in der diskursiven und disziplinären Gewalt der Wissenschaften (Foucault) sowie in der (post-)kolonialen Konstellation (Spivak). Bezugnehmend auf Spivak und Said argumentiert Dhawan, dass »Kolonialismus und Neokolonialismus eben nicht nur auf militärische Unterwerfung beschränkt sind, sondern auch epistemische Gewalt umfassen, also jene Gewalt, die durch imperiale Wissenspolitiken diskursiv hergestellt wird« (Dhawan 2012: 49). Auch an Benjamins (1965) und Derridas (1967) Konzeption von Gewalt nimmt sie indirekt Anleihe, wenn sie (epistemische) Gewalt als Möglichkeitsbedingung für Wissenschaften, Kultur, Religion und Sprache im Allgemeinen versteht (Dhawan 2007: 252).

Mit dem Begriff epistemische Gewalt, so Dhawan, könne und solle die Aufmerksamkeit jedenfalls auf jene Formen von Gewalt gelegt werden, die in unserer mediatisierten Kultur weniger plakativ und damit weniger sichtbar sind, auf eine Art von Gewalt, die sowohl durch Sprache als auch in Stille beziehungsweise im Schweigen ausgeübt werde (ebd.: 249). Feministische und postkoloniale Theorie versuche, die entsprechenden epistemischen Schweigezonen (*epistemic silences*) in unseren soziopolitischen und kulturellen Strukturen zu analysieren (ebd.: 273). Damit würden Wissensparadigmen und Machtkonstellationen erkennbar, die ›andere‹ Perspektiven und ›andere‹ Seinsweisen marginalisieren, entwerten oder auch vernichten würden (ebd.: 274). Diese Schweigezonen seien als Effekte hegemonialer Diskurse zu verstehen, die bestimmte Perspektiven normalisieren, bestimmte Erfahrungen hierarchisieren und die Unwissenden von den Kenner_innen der Wahrheit unterscheiden wollen (ebd.: 310). Auf diese Weise würde nicht nur Stille und Schweigen hergestellt, sondern vor allem auch die Gleichgültigkeit gegenüber den Stimmen der ›Anderen‹ gefördert, so Dhawan (ebd.). Auch das ist eine Dimension des Phänomens epistemische Gewalt, das für deren Konzeptionierung mitgedacht werden muss.

Erfindung von Sprachen, Verschwindung von Körpern

In feministischen, post- und dekolonialen Annäherungen an epistemische Gewalt geht es immer wieder um den Körper, von dem ausgehend und an den zurückgebunden Kategorisierungen entlang von Sexualität, Geschlecht und ›Rasse‹ entworfen werden. Oft wird diese Dimension nur implizit mitverhandelt, wenn es um die Gewaltförmigkeit von Sprache, Wissen und Diskurs geht, bisweilen wird sie aber auch zum expliziten Referenzpunkt gemacht. An dieser Schnittstelle ist interessant, dass der deutsche Begriff *Gewalt* die Trennung zwischen *violence* und *power* aufhebt, während im englischen Begriff *body* die beiden Bedeutungen von *Körper* und *Leib* in eins fallen. Auch wenn dies sprachlich nicht erkennbar ist, denkt Pinto (2017) in ihrem Aufsatz *On Languages, Bodies and Epistemic Violence* in diesem zweifachen Sinne darüber nach, warum der Körper einerseits zum »Schlachtfeld« (ebd.: 173) wissenschaftlicher Debatten gemacht, der Leib hingegen beständig aus diesen hinausgeschrieben wird.

Epistemische Gewalt zu definieren ist nicht das vorrangige Anliegen der brasilianischen Linguistin, doch indirekt tut sie dies entlang ihrer eigenen Fragestellung. Sie thematisiert den Zusammenhang zwischen »Unterscheidungen von Körpern und der Erfindung von Sprachen« (ebd.: 171) im Kontext des kolonialen Projekts und seiner (Sprach-)Wissenschaften. »Sprachen, Konzeptionen von Sprachen und die Metasprachen, mit denen über diese gesprochen wird« nennt sie nach Sinfree Makoni und Alastair Pennycock »Erfindungen« (zit.n. ebd.: 171f.) im Zuge

einer europäischen kolonialen Tradition, die mit einer Eroberungshaltung gegenüber den zu Kolonisierenden einhergehe.

In Anlehnung an Foucault und Mignolo sowie mit starkem Bezug zum Konzept der Intersektionalität aus der feministischen Debatte argumentiert Pinto, die Differenzierung von Sprachen und die Wissenschaften zu ihrer Unterscheidung seien von derselben europäischen kolonialen Tradition erfunden worden wie die Unterscheidung von Körpern – nämlich um sie hierarchisch voneinander zu unterscheiden, zu kontrollieren und zu regieren (ebd.: 172). Vorhandene heterogene Sprachpraktiken zu abgrenzbaren ontologischen Einheiten zu erklären und diese dann als Sprachen und Dialekte zu bezeichnen sei Bestandteil des kolonialen Unterwerfungsprozesses, der sich an verkörperte Vorstellungen von Geschlecht, ›Rasse‹, Alter, Wohnort et cetera knüpfte (ebd.). Dabei würde der stets präsente Leib immer wieder in den Hintergrund sprachwissenschaftlicher Forschungen gedrängt und gewissermaßen anderen Disziplinen überlassen (ebd.). Von dieser theoretischen Prämissen aus formuliert die Autorin ihr Verständnis von epistemischer Gewalt, das sie in ihr Erkenntnisinteresse an der ethnologisch-linguistischen Schnittstelle zwischen Körper/Leib und Sprache einbettet:

»[H]ow do the markers used in the differentiation of bodies apply to the invention of languages and how are the languages invented as markers of bodies? The key expression for the answer is *epistemic violence*. Something is violence-owned and effaced in the construction of knowledge about languages.« (ebd.: 172f.)¹⁵

Obwohl Körper in der Konstruktion und Klassifikation von Sprachen eine zentrale Rolle einnehmen, würden sie – in ihrer Leiblichkeit – zugleich unsichtbar (gemacht) (ebd.: 173). Begrifflich nicht ganz präzise, weil Boaventura de Sousa Santos selbst gar nicht von epistemischer Gewalt spricht, aber inhaltlich durchaus in dessen Sinne, setzt Pinto an dieser Stelle epistemische Gewalt mit »abyssal thinking« (Santos 2007) gleich, dem kolonialen Denken dies- und jenseits einer unüberwindbaren Kluft, eines Abgrundes, der entlang von »epistemischem Rassismus/Sexismus« (Grosfoguel 2013) gezogen worden sei.

Sie illustriert diese implizite Gleichsetzung mit dem Hinweis darauf, es sei kein Zufall, dass ausgerechnet afrikanische und kreolische Sprachen oft nur als Dialekte, als minderwertig und sogar als Handicap für diejenigen bezeichnet würden, die diese sprächen (Pinto 2017: 173). Der Status rassifizierter Körper würde mit dem der ihnen zugeordneten Sprachpraktiken abwertend gleichgesetzt, und während die Leiblichkeit dieser Körper aus der (sprach-)wissenschaftlichen Debatte gänzlich verschwände, blieben vermeintlich rein linguistische Argumente übrig, um über den Status und Wert dieser Sprachen zu verhandeln (ebd.) – und damit implizit auch der kolonialen. Indigene Sprecher_innen hätten demzufolge nicht

15 Hervorhebung im Original.

wirklich eine Ahnung von ihrer eigenen Sprache, aber Linguist_innen wüssten Bescheid, so die machtvolle Unterstellung (ebd.: 182).

An späterer Stelle thematisiert Pinto auch den Universalismus, der mit diesem Denken einhergeht. Die Globalisierung befestige nämlich die Vorstellung davon, dass linguistische Diversität ein Problem und sprachliche Uniformität ein erstrebenswertes Ideal sei (ebd.: 179f.). Doch mit der Durchsetzung globaler Kommunikationsnormen, -stile und -genres gingen Standardisierungseffekte einher, die notwendigerweise auf der Hierarchisierung unterschiedlicher Arten des Kommunizierens basierten (ebd.: 180). Epistemische Gewalt liegt nach Pinto also nicht nur in der Durchsetzung einer Kolonial- oder Universalssprache, sondern auch in der mittlerweile globalen Standardisierung von immer universeller werdenden Kommunikationsmodi. Diese könnte jedoch über die kommunikative Asymmetrie innerhalb der internationalen intellektuellen Arbeitsteilung nicht hinwegtäuschen (ebd.: 183).

Unter dem Begriff des/der »epistemisch Ausgestoßenen« (*epistemic outcast*) (ebd.: 181) adressiert die Autorin epistemische Gewalt ein weiteres Mal mit Bezug auf dekoloniale Autoren (Castro-Gómez 2002; Grosfoguel 2007; Santos 2007, 2009). Sie tut das nicht, weil epistemische Gewalt als Begriff dort besonders präzise definiert würde, sondern weil diese Autoren die Frage nach eurozentrischer Wissensproduktion und universalisiertem Wahrheitsanspruch ins Zentrum ihrer Kritik an der kolonialen Moderne stellen. Dabei geht Pinto ausführlicher als ihre prominenten Zeitgenossen auf den bereits erwähnten »god-trick« (Haraway 1988: 581) aus der feministischen Debatte ein. Damit betont sie den Androzentrismus des eurozentrischen Prozesses der Entkörperung, die eigentlich eine – rassifizierte ebenso wie vergeschlechtlichte – Entleiblichung ist. An dieser Stelle spricht sie am explizitesten vom Zusammenhang zwischen Erfindung von Sprache und, wie ich es nenne, Verschwindung von Körpern, also dem zum Verschwinden Bringen ihrer Leiblichkeit im kolonialen Prozess der »Erfindung« (Pinto 2017: 182) von Sprache(n):

»The invention works with three interrelated processes of epistemic invisibility: (1) making invisible what certain bodies say, think, feel, wish, and how they classify the world themselves etc.; (2) making invisible these bodies themselves; and finally (3) making invisible the very process of epistemic invisibility.« (ebd.)

Basierend auf diesem Verständnis von epistemischer Gewalt beschäftigt sich Pinto mit der Vernichtung von Sprachen, Wissen und Glauben indigener Bevölkerungen, die sich auf den Ebenen des Diskurses über sowie der Repräsentation und Konzeptionierung von Sprachen manifestiere (ebd.). Sie denkt diesen Prozess deutlich im Sinne des zuvor erläuterten Konzepts der kolonialen Moderne, wenn sie die Verwobenheit beschreibt, in der Sprachpolitiken und Sprachwissenschaften in Europa und in den Kolonien betrieben worden seien (ebd.).

Während die Kolonisator_innen in der sogenannten Neuen Welt Auseinandersetzungen um Sprache neutralisiert und Vorstellungen beziehungsweise Konzepte von Sprachen monopolisiert hätten, seien sie auch auf dem ›alten‹ Kontinent damit beschäftigt gewesen, über Dialekte, Varianten und Besonderheiten ihrer eigenen Sprachpraktiken zu streiten und deren Grenzen abzustecken (ebd.). Es sei also nicht nur darum gegangen, anderswo eine bestimmte Sprache zu oktroyieren und bestimmte Kommunikationsweisen zu implementieren, sondern darum, die Art und Weise des Denkens und der Kontrolle über Sprache im Allgemeinen durchzusetzen (ebd.). Diesen Prozess der »epistemischen Kontrolle« (ebd.) qualifiziert Pinto als gewaltvoll (ebd.) und benutzt schließlich auch Santos' noch stärkeren Begriff des »Epistemizids« (Santos 2014).

In ihren abschließenden Bemerkungen etabliert Pinto mit der Referenz auf Butler (2009a) wiederum einen explizit feministischen Bezugsrahmen, um von epistemischer Gewalt zu sprechen. Sie spricht davon, dass die in mehrfacher Hinsicht gewaltförmige »Entwicklichung« (Butler, zit.n. Pinto 2017: 184) des und der Anderen dazu führe, dass diese weder als lebend noch als tot adressiert und damit präsent würden, sondern gewissermaßen im endlosen Stadium von Gespenstern verblieben (Butler, zit.n. ebd.), die ihrerseits nicht nur körperlos und entleibt, sondern vor allem sprachlos seien. Diese Verbindung von Leiblichkeit und Sprachlichkeit formuliert Pinto in ihren eigenen Worten, in denen sie ein weiteres Mal die epistemische Gewalt der wissenschaftlichen und politischen Erfindung von Sprachen thematisiert:

»Epistemic violence, as a system of annulment of local knowledge about language and languages, summarizes the unequal consequences of these articulations producing certain colonized, racialized, sexualized and gendered bodies as *languageless* subjectivities (a handicap, zerolingual, broken, gibberish, disqualified, a mess).« (ebd.)¹⁶

Die hier genannten Adjektive, die den von Linguist_innen als sprachlos gebrandmarkten, vergeschlechtlichten und sexualisierten, rassifizierten und kolonisierten Körpern und deren Sprachpraktiken immer wieder zugeschrieben werden, sind unmissverständlich abwertende und Pinto zufolge in ein System epistemischer Gewaltförmigkeit an der Schnittstelle zwischen Körper/Leib und Sprache eingelassene: eine Behinderung, nullsprachlich, gebrochen, Kauderwelsch, disqualifiziert oder einfach ein Durcheinander.

16 Hervorhebung im Original.

Post- und dekoloniale Konturierungen epistemischer Gewalt

»Prominent in these conflicts, indeed, crucial to questions of hegemony are conflicts over our ways of knowing and organizing the knowledge of the world.«

(Dirlik 2006: 4)

Nach Meera Nanda (2005) war und ist es ein wesentliches Anliegen postkolonialer Autor_innen, jene epistemische Gewalt, die im Erbe des Kolonialismus liegt, zu analysieren und zu ihrer Überwindung beizutragen (ebd.). Mit Ashis Nandy, Partha Chatterjee, Gyan Rakash, Edward Said und Dipesh Chakrabarty nennt Nanda nur einige von Spivaks Zeitgenoss_innen, die mit Vehemenz auf die Funktion von Wissenschaft für das koloniale Projekt verwiesen und dieses in Verbindung mit der Herausbildung moderner Staatlichkeit nach europäischem Vorbild zu einem eigenständigen Untersuchungsfeld gemacht haben (ebd.: 576f.). Doch wird der Begriff epistemische Gewalt dabei entweder nur am Rande oder gar nicht ausdrücklich verwendet. Selbst im erst 2015 erschienenen *Postcolonial Studies Dictionary* findet sich unter diesem für postkoloniale Debatten zentralen Stichwort nur ein knapper Eintrag. Dieser verweist kurz auf Foucault, um sich dann ebenfalls nur kurзорisch Spivaks Definition zuzuwenden (Nayar 2015: 65f.) – als wäre damit bereits erklärt, was epistemische Gewalt ist und wie sie wirkt.

Als Meilenstein für die Theoretisierung und Problematisierung des Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt im politischen Kontext ist Saids Werk *Orientalism* (1978) zu nennen, in dem epistemische Gewalt als eigenständiger Begriff jedoch gar nicht auftaucht. Der Beginn der expliziten Bezugnahme darauf kann auch in der post- und dekolonialen Debatte auf den zehn Jahre später erschienenen und von mir im vorangegangenen Kapitel diskutierten Aufsatz *Can the Subaltern Speak* (Spivak 1988) zurückdatiert werden. Er stellt eine wichtige Schnittstelle zwischen postkolonialen und feministischen Konzeptionierungen epistemischer Gewalt dar und hat beide Felder zu weitergehenden Analysen und Begriffsbildungen epistemischer Gewalt inspiriert.

Im Sinne Saids und Spivaks sind es insbesondere die auf den ersten Blick der Gewalt weniger verdächtigen ›weichen‹ Wissensbestände, die zur Rechtfertigung unterschiedlichster Gewalt dienen und im Kontext der kolonialen Eroberung und ihrer bis heute anhaltenden Folgen als gewaltförmig zu bezeichnen sind. Die Dimension der Rechtfertigung stellt etwa auch Enrique Galván-Álvarez ins Zentrum seiner medien- und kulturwissenschaftlichen Definition epistemischer Gewalt. Auch wenn er dabei auf die enge Verbindung zwischen militärischer, ökonomischer und politischer Gewalt fokussiert, geht es ihm vor allem um jenes Wissen,

dessen es bedarf, um gewaltförmige Praktiken aller Art zu rechtfertigen und zu normalisieren, die der Errichtung und Aufrechterhaltung von Herrschaft dienen:

»Epistemic violence, that is, violence exerted against or through knowledge, is probably one of the key elements in any form of domination. It is not only through the construction of exploitative economic links or the control of the politico-military apparatuses that domination is accomplished, but also and, I would argue, most importantly through the construction of epistemic frameworks that legitimise and enshrine those practices of domination.« (Galván-Álvarez 2010: 12)

Doch mit der Verwendung des Begriffs epistemische Gewalt geht es den meisten post- und dekolonialen Autor_innen nicht nur um die hier thematisierte Rechtfertigung, also um eine diskursive Dimension im Gegensatz zu einer nicht-diskursiven, in der sich andere, direktere, Gewaltformen ereignen. Alisha Heinemann und Castro Varela halten fest, dass »epistemische Gewalt den Geist so formt, dass er gegen die eigenen kollektiven Interessen funktioniert« (Heinemann/Castro Varela 2016: 3), weshalb gerade unterdrückte Gruppen oft auch nicht gegen ihre Unterdrückung aufbegehrten (ebd.). Schließlich ist es vor allem das moderne westliche Verständnis von Wissenschaft selbst, das als gewaltförmig bezeichnet wird. In ihren Überlegungen zum Erlernen des Verlernens formulieren Heinemann und Castro Varela eine Definition, die diese zweite Dimension epistemischer Gewalt auf den Punkt bringt:

»Epistemische Gewalt umfasst dabei sowohl die Missachtung als auch die Auslöschung subalterner Wissens und beschreibt zugleich das hegemonial gewordene (westliche) Wissen. Es geht allerdings nicht nur darum zu verstehen, wie eurozentrisches Wissen kanonisiert wurde, dass Europäer*innen eine zentrale Stellung im Wissensuniversum einräumt und die Reproduktion imperialistischer Subjekte sicherte, sondern auch darum, die Manöver zu verstehen, die es bis heute legitimieren [...].« (ebd.)

Als Beispiel dafür nennen die beiden etwa, dass die Schriften des Philosophen Immanuel Kant immer noch gelehrt würden, ohne dabei deren Rassismus und Einbettung in das koloniale Projekt zu thematisieren (ebd.). In diesem Sinne ist auch nach Nandy Wissenschaft »oft dann am gewaltvollsten, wenn sie am wenigsten nach Gewalt aussieht, und wenn die städtischen Mittelklassen höchst bereitwillig ihren Produkten und ihrer Performance applaudieren« (Nandy 1990: 21f.).

Die Analyse von Verbindungslien zwischen Kolonialismus und Wissensproduktion ist eines der Kernthemen postkolonialer Theorie, die Problematisierung der dadurch mit bedingten anhaltenden Kolonialität von Macht, Wissen und Sein das zentrale Anliegen dekolonialer Ansätze. Dementsprechend wird in beiden Debattenfeldern mit so großer Selbstverständlichkeit von epistemischer Gewalt gesprochen, dass der Begriff keiner Definition zu bedürfen scheint.

Im Folgenden diskutiere ich daher entlang fachlich und inhaltlich heterogener Texte, die mehr oder weniger explizite Konzeptionierungen epistemischer Gewalt unternehmen, unterschiedliche Aspekte, die den Begriff in post- und dekolonialen Debatten begleiten.

Eurozentrismus, Orientalismus und Okzidentalismus

Stimmen aus der dekolonialen Debatte betonen die im engeren Sinne politische und auch ökonomische Seite epistemischer Gewalt stärker als die meisten postkolonialen Autor_innen dies tun. Bei ihrer Kapitalismuskritik geht es jedoch weniger um die Analyse gegenwärtiger Verflechtungen zwischen Wissenschaft, Wirtschaft und Militär wie bei Shiva und Nandy, sondern um die Benennung der historischen Möglichkeitsbedingungen für die Herausbildung und weltweite Durchsetzung des kapitalistischen Weltsystems.

In Bezug auf die Bedeutung epistemischer Gewalt für diesen Prozess führt Sebastian Garbe mit Referenz auf die lateinamerikanische *Modernidad/Colonialidad*-Debatte (Garbe 2013a; Quintero/Garbe 2013b) die Problematik des Eurozentrismus an. In seinem Aufsatz *Deskolonialisierung des Wissens. Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie* (Garbe 2013b) argumentiert er mit Dussel, moderne Subjektivität habe sich nicht in irgendeinem historischen Setting herausgebildet, sondern in einer explizit kolonialen Situation. Diese Rahmenbedingungen hätten die zu Kolonisierenden dazu genötigt, in gleicher Weise wie ihre Kolonisator_innen denken zu lernen, um überhaupt erst von diesen zivilisiert, modernisiert, gebildet, aber auch ausgebeutet und kontrolliert werden zu können (ebd.: 4). Nach Garbe besteht das »Phänomen, dasselbe/das Eigene im Anderen zu sehen und durchzusetzen« (ebd.) nicht nur in der vermeintlichen Selbstverständlichkeit der Eroberer der sogenannten Neuen Welt, die ›Anderen‹ mit eigenen Augen zu betrachten. Das Besondere sei vielmehr, durchsetzen zu können, dass die Anderen sich ebenfalls mit fremden – europäischen – Augen zu sehen hatten (ebd.: 5):

»Die epistemische Gewalt des Eurozentrismus besteht also in der gewaltsamen Durchsetzung einer für die kolonisierten Bevölkerungen fremden, das heißt europäischen kognitiven, kulturellen und epistemischen Perspektive: die Gewalt, die Welt nicht mit eigenen Augen erkennen zu können.« (ebd.)

Wie genuin dieses tatsächliche Können ist, bleibt angesichts der zuvor erläuterten Verwobenheit von Sprechen, Hören, Gehört- und Verstandenwerden zu diskutieren. An dieser Stelle geht es Garbe darum, die Hürden der Intelligibilität einer nicht eurozentrischen Weltsicht zu problematisieren, die erst durchgesetzt werden muss. Diesen Prozess beschreibt er als zweifachen, denn es geht nicht nur um die Durchsetzung von etwas Neuem, sondern auch um die Verdrängung des Bestehenden:

»Epistemische Gewalt habe ich somit als eine zwanghafte Delegitimierung, Sanktionierung und Verdrängung (Negativierung) bestimmter Erkenntnismöglichkeiten und die tendenzielle und versuchte Durchsetzung (Positivierung) anderer Erkenntnismöglichkeiten definiert.« (ebd.: 13f.)

Der US-amerikanische Literaturwissenschaftler Rob Nixon, der den Begriff der »langsam Gewalt« (2007) geprägt hat, um die generationenübergreifenden Folgen der massiven Ausbeutung und Zerstörung natürlicher Ressourcen im Kontext von Kapitalismus und Militarismus zu problematisieren, formuliert Ähnliches in Bezug auf die Vernichtung alternativen Wissens. Er spricht vom Widerstand verarmter Gemeinschaften, die von imperialistischer Politik mit voller Absicht »aus ihrem eigenen Wissen vertrieben werden« (ebd.: 18), was oft mit physischer Vertreibung und Vernichtung von Existenzgrundlagen einhergehe (ebd.). Garbe spricht die enge Verwobenheit epistemischer mit direkter physischer Gewalt explizit an, Nixon nur indirekt.

Für die umfassenden Prozesse und Maßnahmen dieser gewaltsamen Durchsetzung sowie für eine Kapitalismuskritik, die auf die Anfänge des Kolonialismus vor 500 Jahren verweist, reicht das Konzept des offensichtlichen Eurozentrismus im (post-)kolonialen Verhältnis von Wissenschaft und Gewalt nicht aus. Garbe unterscheidet daher »im Rahmen dieser generellen, global wirksamen Form der epistemischen Gewalt« (Garbe 2013b: 5) zwei historische und geopolitische Varianten: Okzidentalismus und Orientalismus. Das insbesondere von Fernando Coronil geprägte Konzept des Okzidentalismus bezeichnet den »Ausdruck einer konstitutiven Beziehung zwischen westlichen Repräsentationen kultureller Differenz und weltweiter westlicher Herrschaft« (Coronil 2002: 186), womit bei Coronil ausdrücklich das kapitalistische Weltsystem gemeint ist. Vor diesem Hintergrund umfasst Okzidentalismus

»all jene Praktiken der Repräsentation, die an der Produktion von Konzeptionen der Welt beteiligt sind, welche (1) die Komponenten der Welt in abgegrenzte Einheiten unterteilen; (2) ihre relationalen Geschichten voneinander trennen; (3) Differenz in Hierarchie verwandeln; (4) diese Repräsentationen naturalisieren; und so (5) an der Reproduktion existierender asymmetrischer Machtbeziehungen, und sei es auch noch so unbewußt, beteiligt sind.« (ebd.)

Coronil spricht hier ausdrücklich von Macht und nicht von (epistemischer) Gewalt, doch sein Verständnis von Okzidentalismus ist in hohem Maße geeignet, die Gewaltförmigkeit des Epistemischen verständlich zu machen.

Auf diesen dekolonialen Erklärungsrahmen von Okzidentalismus als Voraussetzung für Kapitalismus bezieht sich auch Patricia Zuckerhut (2011). Zur Verortung der Genese epistemischer Gewalt im Sinne dekolonialer Theoriebildung verweist sie auf die im *Modernidad/Colonialidad*-Kontext (Quintero/Garbe 2013b) un-

terschiedenen drei Phasen der Moderne beziehungsweise Modernität.¹⁷ Der Okzidentalismus der ersten Phase des langen 16. Jahrhunderts (1492-1650), der die Rahmenbedingungen der Unterwerfung der Amerikas theoretisch-konzeptionell verdichtet, sowie der erst dadurch ermöglichte Orientalismus der zweiten Phase (1650-1945), in der europäische Mächte nach Afrika und Asien expandierten, sind nach Zuckerhut als Voraussetzungen und Ausdrucksformen der epistemischen Gewalt des Kolonialismus zu verstehen. Erst die Eroberung und vor allem Ausbeutung der Amerikas habe es Europa ermöglicht, den geohistorischen Raum einer ›westlichen Kultur zu konstituieren, so die dekoloniale These. Dieser Raum sei zugleich von deren politischen und intellektuellen Eliten zum privilegierten Ort des Anspruchs auf Wahrheit und Vernunft erklärt worden und müsse daher auch als Ausgangspunkt epistemischer Gewalt verstanden werden (Zuckerhut 2011: 59).

Auch bei Garbe handelt es sich bei Okzidentalismus und Orientalismus um »zwei historisch und geographisch unterschiedliche Repräsentationspolitiken von Alterität, [...] deren zugrunde liegende epistemische Gewalt [...] das eigene Erkenntnisfeld hegemonial zu durchsetzen« (Garbe 2013b: 6) suche, weil bloßer physischer Zwang dazu nicht ausreiche (ebd.). Allein die direkte und physische Gewalt des Kolonialismus zu analysieren, ist dementsprechend nicht genug, um die anhaltende Kolonialität und die ihr innewohnende epistemische Gewalt zu erklären. Umgekehrt erscheint es auch nicht sinnvoll, epistemische Gewalt isoliert als Frage des Wissens und der Wissenschaften zu verstehen.

Angesichts dieser Komplexität unternimmt Garbe den Versuch einer konzeptionellen Systematisierung von Phänomenen epistemischer Gewalt. Dazu unterscheidet er – als einziger unter den Autor_innen, die sich der Begriffsbildung epistemischer Gewalt widmen, in dieser Detailliertheit und Systematik – sechs Dimensionen des Phänomens epistemischer Gewalt. Alle verortet er in der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein (ebd.: 7f.). Sein Aufsatz richtet sich speziell an die europäische Kultur- und Sozialanthropologie, die von post- und dekolonialen Autor_innen immer wieder als offensichtliches Herrschaftsinstrument des Kolonialismus bezeichnet wird. Garbes Systematisierung ist jedoch weit über diese disziplinäre (Selbst-)Kritik hinaus anschlussfähig:

- »1. die epistemische Dimension: Was ist Wissen und welchem Wissen wird ermöglicht, im Rahmen von kolonialen Machtverhältnissen als legitimes Wissen zu erscheinen (epistemische Gewalt)?
- 2. die historische Dimension: Welche Form von Wissen hat sich historisch durchsetzen können und wirkt heute noch hegemonial (Eurozentrismus)?

¹⁷ Zuckerhut verwendet den Begriff der Modernität, um nicht nur auf die historische Epoche, sondern auch auf die sich darin herausbildende Geisteshaltung zu verweisen. Von Moderne spricht sie, wenn die sich auf dieser Basis verfestigende Epoche ab dem 19. Jahrhundert benannt werden soll (Zuckerhut 2011: 50).

3. die geopolitische Dimension: Wer oder was kann Objekt oder Subjekt von Wissen sein und auf welche Weise wird Wissen klassifiziert und repräsentiert (Okzidentalismus und Orientalismus innerhalb der Geopolitik des Wissens)?
4. die Dimension akademischer Disziplinen: Wie wurde und wird die Welt in verschiedene und scheinbar separate Bereiche getrennt, um sie zu Wissen zu verarbeiten und welche Wissensform ist hegemonial (Kolonialität des Wissens)?
5. die operationale Dimension: Wie werden die historischen, geopolitischen und disziplinären Dimensionen von Wissen durchgesetzt (Kolonialität der Macht)?
6. die methodologische Dimension: Wie spiegelt sich die epistemische Gewalt in der Forschungspraxis und in der Produktion von Wissen wider?» (ebd.)

Mit dieser konzeptionellen Ausdifferenzierung lassen sich unterschiedliche Ebenen von Phänomenen epistemischer Gewalt direkter erkennen als bei anderen Autor_innen. Garbe schlägt außerdem konkrete theoretische Bezugspunkte für die von ihm benannten unterschiedlichen Ebenen vor. Das ist hilfreich für eine weitere Begriffsbildung des Konzepts epistemische Gewalt im Sinne seiner Herkunft aus der postkolonialen Denktradition, die das Foucault'sche Verständnis von Macht-Wissens-Komplexen in der bereits feministisch konzipierten und von dekolonialen Autor_innen neu gerahmten »Geo- und Körperpolitik des Wissens« (Mignolo 2012: 162) auch im globalen Kontext der kolonialen Moderne verortet. Ein zentraler Aspekt dieses Ansatzes ist die Herstellung von Andersheit – und damit auch von den Eigen-heiten¹⁸ eines souveränen Selbst, das sich diese von Reuter so treffend »Ver-Anderung« (2002: 143) genannte Praxis als Herrschaftsinstrument zu eigen macht.

Erfindung des_der Anderen zwischen Wissens- und Gewaltmonopol

Diese Herrschaftspraxis ist auch der Ausgangspunkt für die Annäherung des kolumbianischen Philosophen Castro-Gómez an epistemische Gewalt in seinem Text *The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the ›Invention of the Other‹* (2002). Darin erklärt er, wie die »Andersheit generierende Maschine« (ebd.: 269) der Moderne im Namen von Vernunft und Humanismus die Vielfalt menschlicher Existenzweisen aus ihrem Imaginären ausschließt und welchen Anteil die sich herausbildenden Geistes- und Sozialwissenschaften daran haben. Das Projekt der Moderne, so Castro-Gómez, sei von einem als faustisch zu bezeichnenden Streben gekennzeichnet, die ganze Welt der absoluten Kontrolle durch den Menschen zu unterwerfen, die stets von Wissen geleitet sein solle (ebd.: 270). Dazu sei es erforderlich, den hier als Feind bezeichneten Anderen und seine Geheimnisse

18 Der Bindestrich ist beabsichtigt, um die Herstellungsprozesse des vermeintlich Selbstverständlichen und Eigenen zu betonen.

genau zu kennen und letztere auch gegen ihn anzuwenden, was etwa auch für das Verhältnis der Technowissenschaften gegenüber der Natur Geltung habe (ebd.). Das, was aller Fragmentierung und Messung zum Trotz nicht berechnet werden könne, müsse umso stärker der Kontrolle unterworfen werden (ebd.). Letztendlich liege die zentrale Autorität dieser Weber'schen Entzauberung der Welt nicht beim Einzelnen, sondern beim Staat als Garanten der vernunftgeleiteten Organisation menschlichen Lebens (ebd.).

Der moderne Nationalstaat halte also nicht nur das bekannte physische Gewaltmonopol, sondern mache es sich auch zunutze, um die Aktivitäten (nicht nur) seiner Staatsbürger_innen in Übereinstimmung mit zuvor etablierten wissenschaftlichen Kriterien zu bringen (ebd.: 271), so Castro-Gómez mit Bezug auf das Konzept der Gouvernementalität nach Foucault. Die Herausbildung der Sozialwissenschaften stelle dabei kein additives Phänomen des Nationalstaats dar, sondern sei für dessen eigene Entwicklung konstitutiv, weil man erst einmal beobachten, messen und klassifizieren müsse, was oder wen es auf welche Weise zu regieren gelte (ebd.).

Im langen 16. Jahrhundert, auf das sich auch Castro-Gómez bezieht, mussten die Menschen, ihr Verhalten und ihre Haltungen der neuen kapitalistischen Produktionsweise angepasst werden. Zur Formierung dieser spezifischen Subjektivität bedurfte es wissenschaftlich abgesicherter Wahrheiten, die zu spezifischen Normativitäten geronnen. Die von Castro-Gómez so genannte Erfindung des Anderen meint in diesem Kontext nicht einfach bestimmte Repräsentationen, sondern inkludiert eben jene materiellen und symbolischen Macht-Wissens-Mechanismen, auf deren Basis diese Repräsentationen konstruiert werden (ebd.) und die wiederum der legitimierten Ausübung von Zwang und Gewalt dienen. Komplementär zur Erfindung der Anderen ist demnach die erst darüber erfolgende Herstellung von Eigen-heit¹⁹ in Form des Konzepts der Staatsbürgerschaft samt der ihr zugeordneten kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheit. Auch wenn es sich dabei um Imaginationen handle, verfügten diese doch über eine ganz konkrete Materialität und seien gebunden an disziplinäre und disziplinierende Systeme wie Schulen, das Gesetz, Gefängnisse, Spitäler – und schließlich auch das System der Sozialwissenschaften (ebd.: 272).

Genau diese Verbindung zwischen Wissen und Disziplinierung/Disziplin/Disziplinarität, die bereits Foucault in seinen Studien über die europäische Neuzeit dargelegt hat, verortet Castro-Gómez in der gleichzeitigen, mit diesen Prozessen aufs Engste verwobenen Genese des Kolonialismus. Damit kann er eine geopolitische Perspektive einnehmen, die deutlich von epistemischer Gewalt spricht und damit nicht nur die Dimension des Wissens meint. Doch bleibt er nicht bei der

19 Die Schreibweise ist beabsichtigt.

Analyse der kolonialen Vergangenheit stehen. Ihm geht es vielmehr um die Aufgabe kritischer Sozialwissenschaften in der Gegenwart, die ihm zufolge nicht nur das Erbe der Moderne in sich tragen, sondern auch deren Krise verkörpern. Diese Krise der Moderne habe die globale Struktur, innerhalb derer Mechanismen epistemischer Gewalt operieren, nämlich keineswegs geschwächt, sondern lediglich dazu geführt, dass diese Struktur andere Formen annehme (ebd.: 269).

Auch wenn Castro-Gómez den Begriff nur im Titel und an einer kurzen Stelle im Text explizit nennt, sind seine im weitesten Sinne wissenschaftshistorischen beziehungsweise wissenssoziologischen Ausführungen grundlegend für ein post-beziehungsweise dekoloniales Verständnis epistemischer Gewalt. Er verortet die Bedeutung der (Sozial-)Wissenschaften in Bezug auf die Herstellung von Andersheit und Eigen-heit, die er als die zentrale Operation epistemischer Gewalt erachtet, in einer geopolitischen und gouvernementalitätstheoretischen Perspektive. Diese benennt auch den modernen Nationalstaat und sein Gewaltmonopol, das wiederum weit über die Frage polizeilicher und militärischer Exekutive hinausgeht und Fragen des Epistemischen und des Wissens berührt. Schließlich geht es ihm auch darum, die Verstrickung der Sozialwissenschaften in Prozesse epistemischer Gewalt nicht nur als historisches Problem zu betrachten, sondern auch als gegenwärtige Herausforderung für ein Wissenschaftsverständnis, das der immer noch von Kolonialität geprägten Postmoderne angemessen ist.

Die große Herausforderung besteht Castro-Gómez zufolge darin, zu lernen, wie man als Sozialwissenschaftler_in die Totalität der anhaltenden Kolonialität benennen könne, ohne in den Essenzialismus und Universalismus von Metanarrativen zurückzufallen, die die Moderne kennzeichnen (ebd.: 282). Zugleich weist er darauf hin, dass gerade das postmoderne Auflösen in Mikronarrative einen Teil der Unsichtbarmachung des nach wie vor umfassenden Problems der Kolonialität darstelle (ebd.: 280) – und damit auch epistemischer Gewalt. Dieser Widerspruch wird in Castro-Gómez' Text nicht aufgelöst, sondern den Leser_innen als in ihr eigenes Denken und Handeln zu integrierende Herausforderung vor Augen geführt.

Ausgehend von Castro-Gómez' Figur der »Hybris des Nullpunkts« (2005: 13) und den Konzepten der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein aus der *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe (Garbe 2013a) positioniert auch Fatima Hurtado Lopéz (2009) den Begriff epistemische Gewalt über die Frage nach rassifizierter Differenz. Mit dem französischen Begriff der »connaissances« (ebd.: o. S.), der eher für individuelle Kenntnisse als für kollektives Wissen steht, problematisiert die Philosophin die Tatsache, dass in diesem Setting nicht jede_r gleichermaßen Wissen produzieren könne und nicht jedes Wissen gleichermaßen anerkannt sei. Was vom hegemonialen und normalisierten okzidental(istisch-)en Standpunkt aus als archaisch, primitiv, traditionell oder vormodern erachtet würde, gelte höchstens als Meinung (ebd.). Akademisch anerkanntes Wissen hingegen halte die Normen bereit, von denen epistemische Gewalt ausgehe (ebd.). Epistemische

Gewalt bilde die Grundlage globaler Ungleichheitsverhältnisse, sie bringe diese erst mit hervor, würde von ihnen stets reproduziert – und sei bei deren sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlicher Erforschung bislang völlig vernachlässigt worden (ebd.).

Der französische Text illustriert Castro-Gómez' theoretische Argumentation. Fokus des kurzen Aufsatzes ist die konkrete Analyse kolumbianischer Schulbücher. Hurtado Lopéz identifiziert ein erhebliches Missverhältnis zwischen dem darin postulierten universalistischen Selbstentwurf einer diversen und egalitären Gesellschaft und der hierarchischen Darstellung unterschiedlicher und deutlich rassifizierter Bevölkerungsgruppen. So werde zwischen ›Indigenen‹, ›Afro-Kolumbianer_innen‹ und ›Zigeuner_innen‹ als drei wichtigen Gruppen unterschieden, die in gängigen problematischen Stereotypen skizziert würden. Bezeichnenderweise jedoch bliebe die auch in Kolumbien dominante und privilegierte Bevölkerungsgruppe der ›Weißen und Mestiz_innen‹ als Norm und Standard, an dem alle ›Abweichungen‹ gemessen würden, als Teil der beschriebenen Diversität unbenannt.

Auch wenn sie den Begriff der ›Mestiz_innen‹ nicht weiter problematisiert, verweist die Autorin darauf, wie die sich damit auch selbst bezeichnende kolumbianische Elite die okzidentalistische und eurozentristische Rassifizierung und soziale Hierarchisierung der Bevölkerung übernommen habe und in ihrem Interesse weiterführe. Mit Castro-Gómez argumentiert sie, die lateinamerikanischen kreolischen Eliten, einst selbst von Weißen Europäer_innen als minderwertig klassifiziert, hätten die proto-rassistische Vorstellung der ›Blutreinheit‹ aus dem 16. Jahrhundert und den darauf basierenden biologistischen und kulturalistischen Rassismus der Moderne in die Gegenwart übersetzt, um ihrerseits über ›verAnderte‹ Bevölkerungsgruppen zu herrschen (ebd.). Insbesondere über institutionalisiertes Wissen, wie das in Schulbüchern aggregierte, würde sich epistemische Gewalt ausbreiten, so die Autorin (ebd.). Damit stellt sie ein Beispiel für die Verinnerlichung und Übernahme hegemonialer Epistemologien zur Verfügung, die bei fast allen post- und dekolonialen Autor_innen eine wichtige Wirkungsweise epistemischer Gewalt darstellt.

Rassismus als Äquivalent epistemischer Gewalt

Alle der hier genannten post- und dekolonial argumentierenden Autor_innen thematisieren die Etablierung der Kategorie ›Rasse‹ als Dreh- und Angelpunkt von Kolonialität/Modernität, als Grundlage von Phänomenen epistemischer Gewalt sowie als unverzichtbaren Ausgangspunkt für ihre Theoretisierung. Nicht am überzeugendsten, aber am direktesten tut dies James R. Cochrane in seinem Aufsatz *The*

Epistemic Violence of Racism. Hidden Transcripts of Whiteness (2002b).²⁰ Anlässlich kontroverser Debatten rund um die 2001 in Durban ausgerichtete UNO-Weltkonferenz gegen Rassismus problematisiert der Religionswissenschaftler, der selbst der Weißen Minderheit angehört, die weit verbreitete Behauptung eines »umgekehrten Rassismus« (ebd.: 1) in der südafrikanischen Post-Apartheid-Gesellschaft.²¹

Jegliche von Schwarzen Südafrikaner_innen geäußerte Kritik an nachhaltiger Benachteiligung würde von zwar formal entmachteten, aber immer noch privilegierten Weißen mit dem Argument abgewehrt, dass »die Schwarzen« endlich auch selbst die sogenannte Rassentrennung überwinden sollten (ebd.). Die Behauptung, dass nun die Weiße Bevölkerung von Rassismus betroffen sei, mache deutlich, dass sich die einstige Elite mit einer Schwarzen Führung einfach nicht abfinden könne (ebd.). Diese geschichtsblinde Ignoranz offenbare, dass der tatsächliche Rassismus des Apartheid-Regimes zwar formal abgeschafft, aber alles andere als überwunden sei, so Cochrane. Da politische Maßnahmen offensichtlich wenig Erfolg zeitigten, müsse das Problem anderswo und tiefer liegen – nämlich in den Wissensbeständen und Vorstellungen der Menschen selbst:

»[...] I will suggest that our ways of seeing the world, the knowledge we have of it, are as prone to do violence to the other as any other dimension of our common existence; in short, that there is an epistemic violence at work, feeding on preconceived notions of our ›self‹, that reduce the image of the other on the basis of their difference, in this case, of pigmentation and culture, with practical implications.« (ebd.: 2)

Dieses ›Wir‹ des Autors ist jedoch kein universelles, wie es den Anschein erweckt, sondern selbst in das von ihm kritisierte epistemische Paradigma eingelassen, denn es bezeichnet hier ebenso unmarkiert wie eindeutig das hegemoniale Weiße Selbst. An späterer Stelle macht Cochrane seine Position klarer, wenn er epistemische Gewalt in die eurozentrische Wissensproduktion des Zeitalters der Aufklärung einordnet und Rassismus als ihr Paradoxon bezeichnet (ebd.: 4). Ausdrücklich spricht er von der Norm des Weißseins als zentralem Schauplatz rassistischer Dominanz und als unmarkierte, normative Struktur, die Privilegien verleiht (ebd.: 7).

Dass die eingangs angesprochene Umkehrung von Rassismus vor diesem Hintergrund wenig plausibel ist, erläutert Cochrane, indem er Rassismus von Vorurteil und Diskriminierung begrifflich abgrenzt (ebd.: 2). Vorannahmen über sich selbst

-
- 20 Die mir vorliegende englische Version ist nicht veröffentlicht und wurde über das Academia-Profil des Autors gefunden, der der Verwendung des Texts auf Anfrage zugestimmt hat. Es existiert eine veröffentlichte niederländische Übersetzung des Aufsatzes, die mir aus sprachlichen Gründen nicht zugänglich ist (Cochrane 2002a).
- 21 Eine lehrreiche Persiflage auf diese Behauptung eines *reverse racism* stammt vom australischen Comedian Aamer Rahman (2013), der dieses Argument in *Fear of a Brown Planet* gründlich auseinandnimmt.

und andere seien unvermeidbarer Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens und aus unterschiedlichsten Begründungen dieser Annahmen könnten Vorurteile erwachsen. Seiner Definition zufolge handelt es sich dabei noch nicht um epistemische Gewalt. Rassismus und auch Sexismus hingegen würden einen Schritt weitergehen, diese Vorurteile naturalisieren und damit der Veränderbarkeit entziehen (ebd.). Auf solche Weise strukturell und kulturell in hegemoniale Machtverhältnisse eingebettet, würden normalisierte Vorurteile zu unhinterfragtem Wissen und zu einer essenzialisierten Ordnung einer permanenten Hierarchie der Differenz gerinnen, und von dieser werde angenommen, sie reflektiere göttliche oder Naturgesetze (ebd.: 2f.). Auf den einfachsten Nenner gebracht entsteht epistemische Gewalt also dort, wo sich ein auf Differenzen basierendes Vorurteil mit Macht verbindet und eine auf Dauer gestellte, hierarchische und selbstverständlich werdende (Herrschafts-)Ordnung mit Wissen begründet.

Das Anliegen des Texts ist nicht die theoretische Exploration des Begriffs epistemische Gewalt, sondern besteht im Ausloten von Möglichkeiten ihrer Überwindung. Da er die politischen Maßnahmen der Systemtransformation Südafrikas in Hinblick auf den anhaltenden Rassismus dafür nur für bedingt geeignet hält, zielt Cochranes Argument auf eine substanzelle Transformation von Wissen ab, für die er politische Schritte vorschlägt. Ein Paradigma, das sich seiner eigenen Begrenzungen nicht bewusst sei, könne nur zum Verschwinden gebracht werden, indem man es aktiv de- und rekonstruiere (ebd.: 6). Genau das müsse im Fall von Rassismus in Südafrika erfolgen. Staatliche Institutionen müssten Politiken fördern, die dieses Paradigma kritisieren und herausfordern, zivilgesellschaftliche Organisationen und Bürger_innen müssten sich den Effekten dieses Paradigmas in ihren jeweiligen Kontexten widmen, und letztlich müsse sich jede_r Einzelne der eigenen Verwicklung in dessen Übernahme und Reproduktion stellen (ebd.).

Dass dieses Programm idealistisch gedacht ist, wider besseres Wissen von gleichen Bedingungen für alle Beteiligten ausgeht und der Begründung der epistemischen Gewalt des Rassismus in eurozentrischen Wissens-, Macht- und Herrschaftssystemen widerspricht, scheint der Autor zu ahnen. Immerhin stellt er fest, dass es erheblich einfacher sei, Regierungen auszutauschen als epistemische Konstrukte zu verändern, auch wenn ersteres durchaus Auswirkungen auf zweiteres haben könne (ebd.: 7). Unmittelbar nach den genannten Handlungsanweisungen räumt er ein, dass jegliches herrschende Paradigma seiner Auf- und Ablösung Widerstand leiste und sich beständig erneure – so lange, bis es selbst dysfunktional würde (ebd.), seine Zwecke zur Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse also nicht mehr erfülle. Diese Klarheit trete jedoch erst zutage, wenn Konflikte eine so hohe Intensität erreicht hätten, dass deren Lösung dringlicher werde als das Beharren auf einer Position (ebd.).

Das sei vor allem unter der jetzt erwachsenen Bevölkerung Südafrikas der Fall. Eine weniger konfrontative Option der Veränderung des Paradigmas würde sich

dann auftun, wenn die Begegnungen und Erfahrungen mit dem Gegenüber die Grenzen dessen, was man für gegeben gehalten hat, überschreiten würden (ebd.). Unter der Voraussetzung, die überlieferten Paradigmen infrage zu stellen und dem Gegenüber offen einer Kritik zu unterziehen, setzt er Hoffnung in die jetzt junge nächste Generation, die nicht mehr unter einem rassistischen Regime lebe und diesen Wandel voranbringen könne.

So überzeugend es ist, epistemische Gewalt unmittelbar mit Rassismus und am Beispiel Südafrika zu erläutern, so ambivalent sind Cochrances Schlussfolgerungen in Bezug auf deren Überwindung. Er scheint seine eigenen theoretischen Einsichten zum Zusammenhang von epistemischer Gewalt und politisch wirksamen Unterdrückungsmechanismen nicht ernst zu nehmen, wenn er einerseits eine tief liegende und nicht an nationalen Grenzen Halt machende epistemische Struktur für Rassismus verantwortlich macht, andererseits aber argumentiert, ein Staat sei nicht mehr rassistisch, sobald er nicht mehr ausdrücklich auf rassistischen Gesetzen beruhe. Auch widerspricht die Behauptung, die Wissensordnung des Rassismus tendiere dazu, sich ihrer eigenen Grenzen nicht bewusst zu sein, seiner eigenen Aussage zur Resilienz von wirkmächtigen Paradigmen. Die Möglichkeit eines mittelfristigen generationellen Wandels überzeugt wenig, wenn Cochrane zugleich selbst auf ein jahrhundertealtes und weltweites Wissens- und Machtssystem verweist, das sich zentral über die epistemische Gewalt der Rassismus herausgebildet hat.

Schließlich irritiert, dass der Autor die Option der konfliktiven Zuspitzung bestehender Gegensätze für geeignet hält, diese am Höhepunkt einer Eskalation lediglich auf Basis reiner Vernunft aufzulösen. Genau jene Akteur_innen, die zuvor mit mehr als nur epistemischer Gewalt für die Aufrechterhaltung ihrer Privilegien eingetreten waren, werden kaum die Proponent_innen einer Konfliktlösung sein, die die Dysfunktionalität des Paradigmas anerkennt und dessen radikalen Wandel einläutet. Für ebenso wenig wahrscheinlich halte ich den angedeuteten kathartischen Erleuchtungseffekt einer Anerkennung des immer noch rassifizierten Gegenübers, das sich überdies kaum konfrontativ oder kritisch verhalten darf, um anders als gewohnt – nämlich nicht mehr unter den Vorzeichen der epistemischen Gewalt des Rassismus – wahrgenommen zu werden.

Das Argument des möglichen Wandels angesichts einer drohenden Dysfunktionalität eines Paradigmas überzeugt an Cochrances Argumentation hingegen, auch wenn damit nicht gesagt ist, das daraus erwachsene neue Paradigma wäre frei von epistemischer Gewalt. Anstatt moralisch argumentieren zu müssen, ermöglicht dieser Gedanke die Betonung der Funktionalität epistemischer Gewalt zur Aufrechterhaltung bestehender Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse.

Dieser Aspekt liegt auch dem im Folgenden dargelegten Begriff des Epistemizids zugrunde, der epistemische Gewalt zwar begrifflich nur indirekt, inhaltlich aber umso pointierter thematisiert.

Epistemizid am Abgrund des Denkens

Jede Durchsetzung von Wissen geht mit der Überschreibung und Auslöschung anderer Wissens einher. Der Neologismus *Epistemizid* spitzt diesen Aspekt epistemischer Gewalt auf zweifache Weise zu. Zum einen bildet er einen maximalen Gegenpol zu einem Verständnis von Wissen als Synonym für Gewaltfreiheit und Gewaltüberwindung. Zum anderen verweist er auf die massenhafte Vernichtung menschlichen Lebens, die den Begriff Genozid hervorgebracht hat. Den des Epistemizids setzt der bereits mehrfach erwähnte Jurist und Soziologe Santos in seinem Buch *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (2014) prominent. Ausgehend von diesem pointierten (Unter-)Titel lotet er aus, was kritische Sozialwissenschaften dieser massiven Vernichtung von Wissen, die immer auch Vernichtung von Leben war und ist, heute entgegensezten können, und woher eine solche Erneuerung der (Sozial-)Wissenschaften kommen kann und soll.

Dabei richtet er sich nicht in erster Linie gegen vorherrschende konservative Wissenschaftstraditionen, sondern unterzieht insbesondere die Kritische Theorie einer Kritik ihres eigenen Eurozentrismus und ihrer Einbettung in das okzidentalistische Projekt des epistemischen Teilens und Herrschens. Die westliche Moderne sei nämlich sowohl in bürgerliche als auch in marxistische Theorien eingeschrieben und verkörpere sich in beiderlei Politiken (ebd.: 45). Im Globalen Norden/Westen könne man daher zwar durchaus radikale Gedanken entwickeln, doch grundsätzlich nur innerhalb reaktionärer Institutionen (ebd.: 3). Santos verortet auch seine eigene Sprechposition in diesem Dilemma und plädiert dafür, sich von der Annahme der Kritischen Theorie zu distanzieren, deren Protagonist_innen seien eine Art intellektuelle Vorhut sozialer und politischer Transformationen (ebd.: 11). Sinnvoller sei es, die eigene Wissenspraxis als Theorie der Nachhut zu verstehen, also jene Fragen und Anliegen zu bearbeiten, die aus den sozialen Bewegungen selbst kämen, und von diesem Wissen auszugehen (ebd.).

Phänomene epistemischer Gewalt versteht Santos als Teil eines umfassenden Epistemizids der Moderne (ebd.: 45f.), die ihrerseits auf unterschiedliche Gewaltpraktiken zurückgreife. Doch er meint damit nicht nur die Vernichtung von Wissen als unmittelbare Konsequenz der Vernichtung menschlicher Existenz oder umgekehrt die Auslöschung von Wissen, das die Lebenschancen von bereits benachteiligten Menschen weiter reduziere. Zum Epistemizid gehört für Santos die Errichtung eines von ihm so genannten Abgrunds, einer »tiefen Kluft« (abyss) (ebd.: 119f.), die den modernen Wissenschaften das universalisierte Monopol verschafft habe, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, zwischen wissenschaftlich und nicht wissenschaftlich, zwischen legal und illegal (ebd.). Auf der anderen Seite dieses Abgrunds gebe es aus dieser Sicht gar kein wirkliches Wissen, sondern nur Glauben, Meinungen, Intuitionen und subjektives Verständnis. Derlei inkommensurabel und unverständlich gemachtes Wissen würde bestenfalls als Rohmaterial für

wissenschaftliche Untersuchungen heran- (ebd.: 120) und niemals als eigenständiges, wertvolles Wissen in Betracht gezogen.

Doch mit dieser begrifflichen Dualität, mit der Herstellung von Abweichung und damit auch von Normalität, die notwendigerweise hierarchisiert, ist noch nicht alles benannt. Zwischen den beiden Seiten des Abgrunds, den Santos mehrfach auch als Linie bezeichnet, liegt ihm zufolge der Abgrund selbst, ein Raum des Weder-Noch, der Uneindeutigkeit, der kein Zufallsprodukt ist. Was auch immer weder als wahr noch als falsch gedacht werden konnte, weder als legal oder illegal, also sich dieser binären Zuordnung entziehe, habe mit Sicherheit in der Zone des Kolonialen stattgefunden, so Santos (ebd.). Diese Zone sei durch die koloniale Autorität von (Natur-)Wissenschaft und Gesetz eindeutig festgelegt worden, wie frühe politische Verträge auf der Basis kartographischer Unterteilungen der Welt zeigen würden (ebd.: 121). Auf dieser Unterteilung basiere schließlich auch die Theorie des Gesellschaftsvertrages, deren Genese im 17. und 18. Jahrhundert den Grundstein für die weitere politische und epistemische Ordnung nicht nur Europas, sondern der Welt gelegt habe (ebd.: 122).

Durch einen Abgrund getrennt, der nicht nur materiell, sondern auch kognitiv und epistemisch zwischen der sogenannten Alten und Neuen Welt errichtet worden sei, wolle und könne der hegemoniale Blick all das gar nicht mehr sehen, was sich auf dessen gegenüberliegender Seite bewege (ebd.). Was jenseits des für die herrschende Weltsicht Intelligiblen liege, werde nicht nur für minderwertig oder unverständlich, sondern schlicht für inexistent erklärt. Damit wird es unsichtbar gemacht – oder aber herangezogen, um den mittels epistemischer Gewalt zu anderen Gemachten nichts weniger abzusprechen als das Menschsein selbst. Um Raum zu schaffen für das moderne Metanarrativ über eine homogene Zukunft würden entsprechende Vergangenheiten für dies- und jenseits des Abgrundes erfunden (ebd.). Die frappierende Tatsache, dass etwa Rechtsprinzipien von dieser Seite des Abgrunds, wie etwa Menschenrechte, auf der ›anderen Seite‹ keine Gültigkeit haben (sollen), erscheint in diesem abgrundtiefen Denken (*abyssal thinking*) nur konsequent (ebd.).

Santos schlägt die analytische Unterscheidung zwischen zwei Dichotomien vor, um das Zusammenwirken der epistemischen Gewalt zwischen den von ihm so genannten ›metropolitanen‹ Gesellschaften Europas und den kolonialen Territorien zu erklären, die das formale Ende des Kolonialismus überdauern. Während für Europa die Dichotomie von Regulierung und Emanzipation gegolten habe, habe sich für die Kolonien jene zwischen Aneignung und Gewalt etabliert (ebd.: 119ff.). Für Europa sei philosophisch und juristisch zwischen Menschen und Dingen unterschieden worden, in den Kolonien hingegen bestenfalls zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Dingen (ebd.: 123) – und diese Unterscheidung halte im Grunde bis heute an.

Der von Santos skizzierte Abgrund besteht jedoch nicht nur aus entweder/oder, aus ja/nein, und auch das Hierarchische selbst ist nicht nur über eine Dualität organisiert. Der Abgrund stelle kein reines Diesseits und Jenseits her, sondern auch einen Raum des Dazwischen. Santos veranschaulicht diese Tiefe und Uneindeutigkeit des Abgrunds, wenn er paradigmatisch auf Guantánamo verweist als

»one of the most grotesque manifestations of abyssal legal thinking, the creation of the other side of the line as a nonarea in legal and political terms, an unthinkable ground for the rule of law, human rights, and democracy.« (ebd.: 124)

Vom Irak über Palästina bis Darfur gebe es bis zum heutigen Tag viele Guantánamos, in aller Öffentlichkeit wie auch im Privaten (ebd.). Millionen Räume der vergeschlechtlichten und rassifizierten Diskriminierung und Vernichtung verkörperten eben nicht einfach einen Ausnahmezustand (ebd.), sondern seien gerade darin konstitutiv für das, was unter Normalität, Recht und Vernunft und deren Gegenteil verstanden wird. In den ‚wilden Zonen‘ der Megastädte, in ihren Ghettos und Sweatshops, in Gefängnissen, in neuen Formen der Sklaverei, auf dem Schwarzmarkt für Organhandel, in Kinderarbeit und Prostitution existiere dieser Abgrund weiter und finde laufend Epistemizid statt (ebd.). Das aufgeklärte Ringen zwischen Regulation und Emanzipation, das die moderne Welt kennzeichne, würde in eben jenen Zonen der (Nicht-)Existenz erst gar nicht zur Anwendung kommen. Dort gehe es, wie einst in den Kolonien, immer noch um Aneignung und Gewalt, auch wenn sich die Linien, die den Abgrund befestigten, historisch durchaus immer wieder verschoben hätten (ebd.).

Entlang der Dynamik von Aneignung und Gewalt sind Santos zufolge aber auch die erfolgreichen antikolonialen Kämpfe und die politische Dekolonisierung des 20. Jahrhunderts zu nennen. Auf diesen Prozess sei schließlich die Forderung der ehemals Kolonisierten und ihrer Nachkommen gefolgt, endlich in die vielversprechende Dynamik von Regulation und Emanzipation inkludiert zu werden (ebd.: 125). Genau das sei jedoch nicht passiert, denn das Ende des Kolonialismus sei keineswegs gleichbedeutend mit dem Ende der Kolonialität. So komme das Koloniale auf drei Wegen, in drei Formen zurück in die Metropolen des Globalen Nordens/Westens, von denen es so lange ausgeschlossen, als deren Anderes es verworfen worden war: als Terrorist_in, als undokumentierte_r Arbeitsmigrant_in und als Geflüchtete_r. Alle drei würden auf unterschiedliche Weise jenen Abgrund mit sich tragen, der radikale Exklusion und legale Nichtexistenz mit sich bringe (ebd.: 126).

Wenig überraschend würden die Grenzziehungen auf dieser, der metropolitanen Seite des Abgrunds umso restriktiver und genau in jener kolonialen Logik von Aneignung und Gewalt erfolgen, die für den Raum des Kolonialen vorgesehen war, und gegenüber dem sich die Logik von Regulation und Emanzipation als fortschrittlich, humanistisch und demokratisch abgegrenzt hatte. Der Abgrund verschwinde also keineswegs, sondern werde ständig neu befestigt, während er sich

weiter ausdifferenziere. Mit dieser Befestigung trete nicht nur das Koloniale, sondern schließlich auch der/die Kolonisator_in wieder auf den Plan (ebd.: 128), wie etwa in der neuen Form indirekter Herrschaft multinationaler Konzerne (ebd.). Diese Herrschaft etabliert und erhält sich über Prozesse epistemischer Gewalt, die Santos im Begriff des Epistemizids zuspitzt.

In Bezug auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt wird mit dieser Zuspitzung besonders deutlich, dass es sich dabei keineswegs um ein rein akademisches, von direkter physischer Gewalt zu trennendes Phänomen handelt. Was immer auch auf jenen wissenschaftlichen Feldern verhandelt wird, auf denen man sich mit Gewalt im Kontext internationaler Politik beschäftigt: Sie steht in einem dichten Wechselverhältnis mit jener epistemischen Gewalt, die auf diesen Feldern mit hervorgebracht und tradiert wird.

Internationalisierung von Wissenschaft als kolonial-moderner Euphemismus

Ein weniger dramatisch erscheinendes, weil auf binnenwissenschaftliche Exklusionsprozesse fokussiertes Verständnis von Epistemizid findet sich bei der Kultur- und Sprachwissenschaftlerin Karen Bennett (2007, 2015). Auch ihr Zugang basiert auf Santos' Verortung des Begriffs, wenn sie Spuren der Auslöschung anderer Denkweisen nachzeichnet, die sich in den Translationswissenschaften finden lassen (Bennett 2007). In ihren Ausführungen geht es jedoch nicht so unmittelbar um Leben oder Tod wie den zuvor genannten Autoren.

Als Beispiel epistemischer Gewalt, die sie pointiert als Epistemizid bezeichnet, führt sie gegenwärtige Prozesse und Praktiken des Übersetzens zwischen Spanisch/Portugiesisch und akademischem Englisch an. Ironischerweise ist es ausgerechnet die Abwertung der Sprache der einstigen Kolonisator_innen, an der sie zeigt, wie sich die Kolonialität des Wissens in der heutigen anglo-amerikanisch dominierten Wissenschaftspraxis artikuliert. Darin gelte nur mehr als wissenschaftlich relevant, was erstens auf Englisch, zweitens in einem speziellen Stil und drittens in einer spezifischen Form publiziert und diskutiert werde. Einen anderssprachigen Text an diese zunehmend normierte Anforderung anzupassen bedeute nicht nur die Elimination charakteristischer Aspekte der Ausgangssprache, sondern mitunter den kompletten Umbau der Infrastruktur eines Texts, und das wiederum habe oft weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der darin enthaltenen Weltsichten, so Bennett (ebd.: 155). Sie erläutert, dass diese Problematik nicht alle Übersetzungsprozesse gleichermaßen betrifft, und dass es nicht zufällig ausgerechnet jenes akademische Englisch war, das sich aus dem sich durchsetzenden Wissenschaftsparadigma des 17. Jahrhunderts heraus entwickelt und sich bis heute über alle Disziplinen und Wissenschaftstraditionen ausgebreitet hat (ebd.: 159).

Bennett geht es nicht primär um die Unterscheidung von wissenschaftlichem von nicht wissenschaftlichem Wissen, die bei Santos' Begriff des Epistemizids im

Zentrum steht, auch nicht um die unmittelbare physische Vernichtung von Leben, die Grosfoguels Begriffspaar des Genozids/Epistemizids unterstreicht. Sie erläutert vielmehr, dass und wie sich ein ganz spezifisches Wissensverständnis, das mit der zuvor von mir erläuterten Kolonialität von Macht, Wissen und Sein einhergeht, auch innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses herausgebildet hat. Mit Verweis auf Bacon, Newton und anderen Protagonisten der sogenannten wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts habe ein empirisch-induktives, faktenorientiertes Wissenschaftsverständnis das vorangegangene deduktive, auf Sprache und Rhetorik basierende abgelöst (Bennett 2007: 159). Dabei sei die Grundlage subjektiver, dynamischer Erfahrung durch den Glauben an statisch-objektive Fakten ersetzt worden.

Diese Entwicklung in Richtung einer positivistischen Philosophie habe nicht nur den Diskurs auf inhaltlicher Ebene verändert, sondern auch die Anwendung von Sprache selbst, von Stil und Form und sogar von Grammatik und Textorganisation (ebd.: 160). Der auch auf sprachlicher Ebene sichtbar werdende Siegeszug der Naturwissenschaften habe schließlich alle anderen Disziplinen kolonisiert und heterogene akademische Wissenstraditionen zunehmend verringert (ebd.) – von außerakademischen ganz zu schweigen. Das zeige sich gegenwärtig etwa an der Dominanz bestimmter *Style Manuals*, die von wenigen großen englischsprachigen Verlagskonzernen herausgegeben werden und als modernes Werkzeug der Durchsetzung der gegenwärtigen Kolonialität des Wissens dienten (ebd.).

Weitere sehr konkrete Auswirkungen dieser Entwicklung erfährt jede_r, die/der bereits wissenschaftlich publiziert hat: Objektivität vor Normativität, Fakten vor Argumenten, Empirie vor Theorie, stringente, bisweilen fragmentierte Textorganisation, Bedienung des hegemonialen Zitationskanons, reduzierte Sprache statt literarischer Formulierungen und Ähnliches. Dies sind die zunehmend weniger hinterfragten Standards, die angeblich einen guten wissenschaftlichen Text ausmachen. Nach Bennett führt diese permanente Anrufung zur sprachlichen, stilistischen und epistemischen Konformität letztlich zur Selbstzensur all jener Wissensproduzent_innen, die im englischsprachigen Diskursuniversum der Wissenschaften Gehör finden wollen. Das treibe die Vereindeutigung und Normierung weiter voran und sei die wahre Tragödie des Epistemizids heute (ebd.: 161).

In einem späteren Text erläutert Bennett die daraus resultierende »epistemologische Monokultur« (2015) im europäischen Wissenschaftssystem, das sich im Konkurrenzdruck gegenüber den USA immer mehr standardisiere und an den anglophonen Kanon anpasse. Die kulturelle Erosion und intellektuelle Verarmung einer einst vielfältigen Wissenschaftskultur erfolgt nach Bennett erstens durch diskursive Mechanismen, etwa die notwendige sprachliche und stilistische Anpassung an die angelsächsisch-empiristische Epistemologie im Geiste der modernen Naturwissenschaften. Dabei würden beispielsweise humanistisch-literarische Wis-

senstraditionen aus anderen Sprach- und Wissenskulturen bis zur Unkenntlichkeit überschrieben. Zweitens benennt sie nicht-diskursive Praktiken wie etwa den Publikationszwang in als hochrangig definierten englischsprachigen Zeitschriften, die Rolle der Übersetzer_innen und Lektor_innen, Impactfaktoren und Zitationsindizes, Begutachtungsverfahren, Ressourcenallokation und anderes mehr (ebd.). Das empiristisch-objektivistische Paradigma setze sich somit auf vielfältige Weise immer wieder als einzige anerkannte Wissenstradition durch, erhebe immer mehr Anspruch auf Universalität und gelte zunehmend als alleiniges Kriterium für sogenannte Exzellenz – und damit als Voraussetzung für jegliche akademische Wissensproduktion und Karriere (ebd.). Alles, was davon abweiche, werde auf diesem vermeintlich völkerverständigenden Weg einer professionalisierten *lingua franca* mittelfristig für irrelevant erklärt und damit tatsächlich inexistent gemacht (ebd.).

Nicht nur zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen können wir also Phänomene des Epistemizids beobachten, sondern auch innerhalb der streng bewachten Grenzen des vermeintlich rein akademischen Terrains. Während es den Anschein erweckt, von außerwissenschaftlichen Einflüssen frei zu sein, ist gerade dieses Terrain im Wechselspiel mit einer epistemischen Verengung auf das empiristische, quantifizierende Paradigma, dessen Wurzeln tief in die Geschichte des europäischen Kolonialismus zurückreichen, eng verwoben mit außerhalb des Epistemischen liegenden Ressourcen und Faktoren.

Mit ähnlichem Fokus wie Bennett widmet sich Rolando Vázquez der Praxis des Übersetzens. Diese dehnt er zugleich konzeptionell aus, um seinen Begriff des »epistemischen Territoriums der Moderne« (*modernity's epistemic territory*) (2011: 29) näher zu beschreiben. Mit der Moderne verweist er auf die zahllosen Möglichkeiten, die den hegemonialen Kräften zur Verbreitung und Verfestigung eurozentrischen und okzidentalistischen Wissens offenstehen. Mit dem Territorium, im Gegensatz zum fluideren Terrain, ist die Vorstellung manifester (geo-)politischer Grenzziehungen verbunden, was wiederum auf die Verwobenheit zwischen materieller und kognitiver beziehungsweise epistemischer Dimension verweist. In *Translation as Erasure. Thoughts on Modernity's Epistemic Violence* (ebd.) zeigt der in den Niederlanden tätige mexikanische Soziologe am Beispiel von Übersetzungen, Auslassungen und Aneignungen, wie die kognitive Grenzsicherung der Moderne funktioniert und dabei eine epistemische Hegemonie oder gar eine »epistemische Monokultur« (Santos/Nunes/Meneses 2007: xxxii) entsteht.

Unter »Übersetzung als Auslöschung« (Vázquez 2011) versteht Vázquez einen Mechanismus, durch den die Moderne sich ausdehnt und das ihr eigene Territorium absteckt und befestigt. Diese Überschreibung durch Klassifikation, Selektion und Aneignung mache alles unsichtbar, was jenseits der Parameter der Lesbarkeit dieses epistemischen Territoriums liege (ebd.: 27). Den politischen Gehalt dieser Unsichtbarmachung zu erkennen, heiße anzuerkennen, dass die Frage sozialer Ungleichheit nicht einfach als Folge einer unvollendeten Moderne adressiert wer-

den könne (ebd.: 30). Vielmehr seien es die epistemischen Grundlagen der Moderne selbst, die für globale Ungleichheitsverhältnisse konstitutiv seien (ebd.). Damit gehe auch die Anerkennung der Tatsache einher, dass Wissen integraler Bestandteil des modernen/kolonialen Systems von Unterdrückung und Armut ist (ebd.: 27).

Die in der Moderne erfolgenden Übersetzungspraktiken – womit nicht nur die sprachliche Dimension gemeint ist – haben Vázquez zufolge eine ganz spezifische, eurozentrische »Ökonomie der Wahrheit« (ebd.: 39) in Kraft gesetzt. Diese umfasse ein rein textuelles Verständnis von Sprache, ein exklusiv chronologisches Modell von Zeit, ein Primat des Gegenwärtigen als Ort der Wirklichkeit, einen dichotomen Begriff von Geschlecht (ebd.: 38) und viele andere Vereindeutigungen mehr. Jener Augenblick, in dem sich das Territorium der Moderne als alleinige Referenz für soziale Praktiken etabliert, markiert nach Vázquez zugleich den Moment der weitreichenden Vernichtung aller anderen Formen von Leben und von diversen menschlichen Erfahrungen und Vorstellungsweisen (ebd.: 39). Nicht nur, was bereits ist, kann dementsprechend von epistemischer Gewalt geprägt sein, sondern vor allem auch das, was ihretwegen nicht ist oder ganz anders sein muss.

Epistemische Gewalt ist demzufolge nicht nur eine Frage der (De-)Legitimierung von Wissen. Sie ist auch nicht nur dann im Spiel, wenn es um andere Formen von Gewalt geht. Epistemische Gewalt reicht viel tiefer in das Wissen selbst hinein, in die Denk- und Handlungsmöglichkeiten bei seiner Hervorbringung, Artikulation und Rezeption. Die modernen eurozentrischen Wissenschaften der kolonialen Moderne sind an dieser Problematik wesentlich beteiligt, indem sie nicht nur Wissen als fertiges Produkt implementieren, sondern auch die Wege zum Wissen sowie die Modi seiner Durchsetzung und sogar seine Erneuerung beständig »kolonisieren«.

Der starke Begriff des Epistemizids verstärkt jenen der epistemischen Gewalt und verdeutlicht die von Castro-Gómez (2002: 282) angesprochene Totalität der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein; sei es im Verhältnis zwischen wissenschaftlichem und nicht wissenschaftlichem Wissen im Kontext politischer Konfrontationen und ökonomischer Ausbeutungsprozesse oder aber auf dem binnendakademischen Terrain unterschiedlicher und vor allem unterschiedlich dominanter Wissen(schaft-)skulturen. In Anbetracht der langen Zeitspanne von 500 Jahren sowie der mittlerweile weltweit durchgesetzten kapitalistischen Produktions- und Existenzweise und ihrer entsprechenden epistemischen Infrastruktur scheint es unmöglich, diese Totalität zu überwinden oder auch nur ernsthaft herauszufordern. Genau das geschieht jedoch permanent, in unzähligen Auseinandersetzungen auf dem »epistemischen Territorium der Moderne« (Vázquez 2011). Auf diese epistemisch-politischen Kämpfe, die, wie Shiva betont, intellektuelle wie auch materielle Dimensionen durchqueren (Shiva 1990: 255), werde ich im letzten Kapitel des Buches eingehen, wenn es um das Ausloten von alternativen Denk- und Handlungsoptionen jenseits und inmitten epistemischer Gewalt geht.

Nun aber blicke ich auf die von mir durchwanderten Begriffslandschaften epistemischer Gewalt zurück, um auf dieser Basis weitere Dimensionen des Epistemischen in den besser bekannten Konzepten struktureller und kultureller, symbolischer und normativer Gewalt herauszuarbeiten.

Zwischenfazit zu heterogenen Begriffen epistemischer Gewalt

»Putting these pieces together it becomes clear that the world contains considerably more violence than is typically recognized.«

(Emerick 2019: 34)

Wie bei der Exploration der drei thematischen Bündelungen von unterschiedlichen Verständnissen epistemischer Gewalt deutlich geworden ist, handelt es sich bei allen Annäherungen an epistemische Gewalt um kritisch-normative Zugänge. Diese beschreiben das Phänomen nicht nur um seiner besseren Analysierbarkeit willen, betrachten es also nicht in erster Linie als akademisches Problem im Sinne eines Forschungsgegenstandes. Ebenso wenig versprechen die Autor_innen mit ihrer Begriffsarbeit rasche Lösungen für gesellschaftliche Widersprüche. Ihrer Heterogenität zum Trotz ist den meisten Verständnissen epistemischer Gewalt gemeinsam, dass sie diese als grundlegend politisches Problem im Sinne einer umfassenden gesellschaftlichen Herausforderung verstehen, zu dessen Durchdringung und Bearbeitung Wissenschaft zwar beitragen soll, in das sie zugleich aber auch selbst zwangsläufig verstrickt ist. In welchem Ausmaß dieser Umstand erkannt, reflektiert, adressiert und einer Bearbeitung zugeführt wird, ist dabei durchaus unterschiedlich.

Der Bezugsrahmen insbesondere post- und dekolonialer und vieler feministischer Verständnisse epistemischer Gewalt bezieht sich ausdrücklich auf die koloniale Vergangenheit und fasst deren Konsequenzen konzeptionell im Begriff der in der Gegenwart anhaltenden Kolonialität. In ihrem Verständnis der Gegenwart als koloniale Moderne ist unstrittig, dass die Dimension des Wissens einen wesentlichen Bestandteil komplexer Gewaltverhältnisse darstellt. Zwischen feministischen und post- beziehungsweise dekolonialen Denktraditionen werden daher auch Überschneidungen in den Begriffen, Referenzen und Argumentationen sichtbar, fokussieren doch alle drei mehr oder weniger direkt auf die zentrale Achse des kapitalistischen Weltsystems und auf dessen in der kolonialen Moderne begründete globale Arbeits- und Ressourcenverteilung, die notwendigerweise zahlreiche Manifestationen von Gewalt hervorbringt, rechtfertigt und auch selbst eine Form von Gewalt darstellt.

Für die wenigen ausdrücklich in der Friedens- und Konfliktforschung ausformulierten Definitionen epistemischer Gewalt trifft dies überwiegend nicht zu. Im Vergleich zu den beiden anderen Debattensträngen sind sie dem »epistemischen Territorium der Moderne« (Vázquez 2011: 29) affirmativer verbunden und mit der Konzept-Trias der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein noch kaum vertraut. Die wenigen Thematisierungen epistemischer Gewalt im Umfeld der Friedens- und

Konfliktforschung, der Internationalen Beziehungen und verwandter Felder sind daher als deutlich weniger gehaltvoll zu bezeichnen. Dies betrifft sowohl ihre theoretische Dichte als auch die analytische Durchdringung des Phänomens. Weitgehend ignorieren diese Zugänge die Dimension der Kolonialität des Zusammenhangs von Wissenschaft und Gewaltverhältnissen. Dies ist deshalb der Fall, weil sich gerade die überwiegend sozialwissenschaftlich geprägte Gewalt-, Friedens- und Konfliktforschung und angrenzende Felder dem modernen Paradigma der Aufklärung verpflichtet sehen, in dem Wissenschaft und Bildung als Garant und Verkörperung von Vernunft und als Gegenentwurf zu Gewalt schlechthin gelten. Obwohl diese Haltung in den hier diskutierten Texten an einigen Stellen zu wanken scheint, bieten ausgerechnet diese keine überzeugende alternative Theoretisierung des Verhältnisses von Wissen(schaft) und Gewalt.

Ein wichtiges Muster wird hingegen in fast allen Konzeptionen epistemischer Gewalt deutlich: Entweder wird auf die Frage einer Legitimerbarkeit anderer, insbesondere direkter physischer, Gewaltformen durch spezifisches Wissen fokussiert, oder aber es wird darauf abgezielt, hegemoniales Wissen selbst als epistemisch gewaltvoll verstehen zu lernen. Im besten Falle werden beide Ebenen als miteinander notwendigerweise verschränkte verstanden. Die Begründungszusammenhänge für diese Verschränkung variieren wiederum je nach metatheoretischer Fundierung der einzelnen Zugänge.

In einer groben sozialwissenschaftlichen Typologisierung und quer zu den bisher diskutierten disziplinären Bündelungen lassen sich folgende wiederkehrende Kristallisierungspunkte der bislang vorhandenen Konzeptionierungen epistemischer Gewalt benennen: Auf einer Mikroebene, die ich in konzeptionellem Rückgriff auf Kapitel 2 als vorrangigen Ausdrucksort der Kolonialität des Seins verstehe, werden der Konzeption epistemischer Gewalt insbesondere Fragen nach dem (Ver-) Schweigen und Sprechen, nach Darstellung und Vertretung, nach Körper und Leib, basierend auf konkreten und intersektionalen Diskriminierungs- und Unterdrückungserfahrungen durch Rassismus und Sexismus zugrunde gelegt. Auf der Mesoebene der Kolonialität des Wissens geht es vorrangig um die konkreten Praktiken eines mit Kolonialismus und Kapitalismus historisch wie auch gegenwärtig verstrickten Wissenschaftssystems, die Hierarchisierung und Universalisierung von Sprachen und Sprechweisen inklusive ihrer schriftlichen Ausdrucksformen, aber auch um die erkenntnistheoretische und politische Reflexion der Beschaffenheit und Veränderbarkeit von Wissen in der Moderne, die nicht immer auch als koloniale Moderne verstanden wird. Mit der Makroebene der Kolonialität der Macht lassen sich schließlich jene Annäherungen an epistemische Gewalt verknüpfen, die sehr grundsätzliche Fragen nach Eurozentrismus, Orientalismus und Okzidentalismus, nach dem Zusammenhang von Kolonialismus, Imperialismus und Kapitalismus, nach Universalismus und Objektivierung und ähnlichen, in Bezug auf epistemische Gewalt metatheoretischen, Phänomenen des Zusammenhangs von

Wissen und Herrschaft im globalen Maßstab ausloten. Auf diese in Anlehnung an Boatcă und Costa (2010a, 2010b) entwickelte Systematisierung greife ich im letzten Kapitel des Buches wieder zurück, um Konturierungen eines transdisziplinären Konzepts epistemischer Gewalt vorzunehmen.

Zuvor ist jedoch danach zu fragen, wie das Epistemische in ausgewählten, bereits besser bekannten weiten Gewaltkonzepten gefasst wird, die epistemische Gewalt als solche nicht ausdrücklich thematisieren. Welche Rolle spielt Wissen in den Konzepten struktureller, kultureller, symbolischer und normativer Gewalt, und in welchem Verhältnis steht dies zu den bisher diskutierten Annäherungen an epistemische Gewalt?